

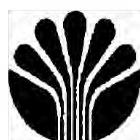
مشروطه‌ی ایرانی

دکتر ماشاءالله آجودانی

مشروطه‌ی ایرانی

مشروطه‌ی ایرانی

ماشاءالله آجودانی



نشر اختران

آجودانی، ماشاءالله
مشروطه ایرانی / ماشاءالله آجودانی. ـ تهران: اختران، ۱۳۸۲.
۵۶۰ ص. ISBN 964-7514-49-2
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
نمایه. چاپ هشتم
۱. ایران — تاریخ — انقلاب مشروطه. ۱۳۲۴ - ۱۳۲۷ ق. ۲. ایران — تاریخ — انقلاب مشروطه. ۱۳۲۴ - ۱۳۲۷ ق. — روحانیت. ۳. اسلام و مشروطیت. ۴. ایران — تاریخ — قاجاریان. ۱۱۹۳ - ۱۳۴۴ ق. ۵. ولایت فقیه. ۶. روشنفکران — ایران. الف. عنوان.
۵ م ۳ آ / ۱۴۰۷ DSR ۹۵۵ / ۰۷۵۰۴
کتابخانه ملی ایران ۱۰۸۵۵ - ۸۲ م



نشر اختران

مشروطه‌ی ایرانی

نویسنده: ماشاءالله آجودانی
طرح جلد: ابراهیم حقیقی
شماره‌ی نشر ۴۱
چاپ اول ۱۳۸۲
چاپ هشتم ۱۳۸۶
شمارگان ۳۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی ریحان

تلفکس انتشارات: ۶۶۴۱۰۳۲۵ ـ تلفن فروشگاه: ۶۶۴۱۱۴۲۹ - ۶۶۹۵۳۰۷۱
http://www.akhtaranbook.com E mail:info@akhtaranbook.com
شابک: ۲-۴۹-۷۵۱۴-۹۶۴ ISBN 964-7514-49-2

فهرست

یادداشت ناشر

خواننده‌ی محترم این کتاب حتماً توجه دارد که در تحقیق عموماً و در تحقیق تاریخی به‌خصوص حرف آخر و نهایی را کس نتواند زد. هر پژوهشگری بنا به وسعت دانش و دیدگاه ویژه‌ی خود، امور و وقایع را از زاویه‌ای خاص بررسی می‌کند و به نتایجی می‌رسد که با آنِ دیگری شاید متفاوت باشد؛ تضارب و نقد این دیدگاه‌ها و آراست که شناخت همه‌جانبه‌تر گذشته را امکان‌پذیر می‌سازد. در این کتاب نیز در مورد جایگاه و نقش افراد، اقشار، گروه‌ها و نهادهای اجتماعی (از جمله روحانیان) در دوره‌ی مورد بررسی داوری‌ای هست که با داوری و نتیجه‌گیری محقق دیگری هرگاه با دیدگاهی متفاوت، خود را در فضای آن دوره، با تمام ویژگی‌هایش، قرار دهد یکسان نخواهد بود و این دیگری احتمالاً به درک متفاوتی از مقتضیات آن زمان و اعمال بازیگران آن دوره خواهد رسید. امید است با تألیف و نشر تحقیقات تاریخی دیگر، امکان شناخت بهتر گذشته فراهم آید. این را هم باید اضافه کنیم که ناشر ضمن ارج‌گذاری به تمام دیدگاه‌های علمی در موضوع مشروطه، در مقام رد یا تأیید هیچ دیدگاهی نبوده صرفاً با هدف روشنگری به انتشار این گونه آثار اقدام می‌کند.

پیش‌گفتار

پیدایی مفاهیم جدید در عصر قاجار، عصر آشنایی‌های جدی ما با مدنیت و فرهنگ غربی، هم کلمات و تعبیرات تازه‌ای بر ذخیره‌ی واژگان زبان فارسی می‌افزود، و هم مفاهیمِ کلمات و ترکیبات کهن را دستخوشِ تحول و دگرگونی می‌کرد. «وطن»، «دولت»، «ملت»، «ملی»، «آزادی و حریت»، «مساوات»، «عدالت»، «مجلس»، «قانون»، «حقوق»، «وکیل» و ده‌ها کلمه‌ی دیگر، کم‌کم از معانی و مفاهیمی که در گذشته داشتند، فاصله می‌گرفتند و به مفاهیم و معانی تازه‌ای به کار می‌رفتند که آن معانی و مفاهیم در گذشته‌ی فرهنگ و زبان ما سابقه نداشت. ترکیبات و تعبیرات تازه‌ای چون «حکومت ملی»، «دولت ملی»، «حریت یا آزادی فردی»، «حریت جمعی»، «اتحاد ملی»، «حقوق بشر»، «قشون ملی»، «تصنیف وطنی» و... همین سرنوشت را داشتند. عارف قزوینی می‌نویسد: «اگر من هیچ خدمتی دیگر به موسیقی و ادبیات ایران نکرده باشم، وقتی تصنیف وطنی ساخته‌ام که ایرانی از ده هزار نفر، یک نفر نمی‌دانست وطن یعنی چه. تنها تصور میکردند وطن شهر یا دهی است که انسان در آنجا زائیده شده باشد.» (دیوان، ص ۳۳۴) شکل‌گیری و تحول این مفاهیم، داستان درازدامنی دارد. مفاهیم تازه‌ای که از فرهنگ غرب به فرهنگ ما راه می‌یافت، در اصل مفاهیمی بود که در بستر تاریخ و فرهنگ دیگری بالیده بود، شکل گرفته بود و با توجه به تاریخ و فرهنگ جوامع غربی، بیانگر تجربیاتی بود که در تاریخ آن کشورها و در زبان‌های اروپایی، با تفاوت‌هایی، معنای کم‌وبیش واضح و مشخص داشت. اما این مفاهیم در فرهنگ ما، پیشینه‌ای نداشتند. نه در زبان ما و نه در تاریخ ما.

روشن‌تر بگوییم، از آن جا که ما تجربه‌ی چنان مفاهیمی را نداشتیم، یعنی وقتی «حکومت ملی» یا «مجلس ملی»، یا «حکومت قانونی» و «مشروطه» نداشتیم، نمی‌توانستیم چنان مفاهیمی هم در زبان داشته باشیم. اما مشکل، تنها

مشکل زبان نبود، مشکلِ زبان به‌یک معنی مشکل تاریخ و ذهنیت انسان ایرانی هم بود. آن مفاهیم غربی و تجربیات مربوط به آن، نه در زبان ما وجود داشت و نه در واقعیت تاریخ ما. پس ذهن انسانی که در زبان و تاریخ ایران بالیده و اندیشیده بود، با آن مفاهیم بیگانه و ناآشنا بود. انسان ایرانی با چنین ذهن و زبان و تاریخی، آن‌گاه که با مفاهیم جدید آشنا می‌شد، چون تجربه‌ی زبانی و تاریخی آن مفاهیم را (که دو روی یک سکه بودند) نداشت، آنها را با درک و شناخت و برداشت تاریخی خود و با تجربه‌ی زبانی خود، تفسیر، تعبیر و بازسازی می‌کرد، و سعی می‌کرد از غرابت و بیگانگی آن مفاهیم جدید، با تقلیل دادنِ آنها به مفاهیم آشنا، یا با تطبیق‌دادن آنها با دانسته‌های خود، بکاهد و صورتی مأنوس و آشنا از آنها ارائه دهد. در همین جریان آشناسازی‌ها بود که «آزادی قلم و بیان»، در زبان و بیان روشنفکرانی چون یوسف خان مستشارالدوله و مَلکَم خان و بسیاری از روحانیون و مشروطه‌خواهان، به‌سادگی به «امر به معروف و نهی از منکر» معنی می‌شد و از آن مهم‌تر، اساس مشروطیت و حتی دموکراسی به «امرهم شوری بینهم» تعبیر می‌گردید.

وقتی کار این‌نوع تقلیل‌دادن‌ها و آشناسازی‌ها، در واقعیتِ رویدادهای تاریخ، نتایج خود را منعکس می‌کرد و به بحران‌های اجتماعی مهمی منجر می‌شد، جنگ تازه‌ای آغاز می‌گردید، چنان‌که بسیاری از مردم مشروطه‌خواه و انجمن‌های آن دوره، از «قشون ملی»، معادل گارد ناسیونال، چنین می‌فهمیدند که حتماً ملت باید در مقابل دولت و برای مقابله با آن، ارتشی از آنِ خود داشته باشد تا در مواقع ضروری از خود دفاع کند. این برداشت از «قشون ملی»، کاملاً مطابق بود با مفهوم و ساختار «ملت» و «دولت» در پیشینه‌ی فرهنگ ایران اسلامی. در پیشینه‌ی آن فرهنگ، ملت به‌معنی شریعت و پیروان شریعت، بر اساس تلقی شیعه، در اساس در تقابل با دولت به‌معنی سلطنت بود. به همین جهت هرچند مجدالاسلام کرمانی در روزنامه‌ی خود فریاد می‌زد که دولت و ملت از هم جدا نیست و قشون دولتی همان قشون ملتی است که در مواقع خطر از وطن حراست می‌کند و نظم شهرها را به دست می‌گیرد، به‌گوش انجمن‌های مشروطه‌خواه و مردم فرو نمی‌رفت. مردمی که گردانندهٔ آن انجمن‌ها بودند با ذهنیت تاریخی خود و مهم‌تر از آن با تجربه‌ی زبانیِ خود،

آن مفاهیم را آن‌گونه می‌فهمیدند که با ساختار ذهن و زبان و با فرهنگشان هماهنگی داشت. مجدالاسلام‌ها هم استثنا بودند و صدایشان در هیاهوی تاریخ گم می‌شد. این نوع دولت‌ستیزی و نفرت از کارهای «دولتی» که از سویی ریشه در استبداد «دولت» و از سویی دیگر، عمیقاً ریشه در تلقی شیعه از «دولت» داشت، در فرهنگ ما، آن‌اندازه قوام و دوام یافته بود که به‌قول علامه قزوینی، حتی روشنفکران عرف‌گرای قانون‌خواهی چون «تقی‌زاده» هم در دوره‌ای از زندگیشان دانسته یا نادانسته، «از دولت ایران مثل... یک لولو ترسیده و کناره» می‌گرفتند و تن به کارهای دولتی نمی‌دادند و چون «یک متدین وسواسی» که هفت‌مرتبه دست را آب می‌کشد، در پذیرفتن کارهای «دولتی» وسواس نشان می‌دادند.

یکی از سرمقاله‌های روزنامه‌ی *صوراسرافیل* وقتی نوشته شد که بر سر پاره‌ای از اصطلاحات، تعبیرها و مطالبی که در یکی از شماره‌های پیشین آن منتشر شده بود، جماعتی به‌اعتراض برخاستند و روزنامه و گردانندگانش را تکفیر کردند. در پاسخ به این تکفیرها، روزنامه‌ی *صوراسرافیل* در همان سرمقاله به‌اعتراض نوشت: «به واگن‌چی، ساربان نمیتوان گفت و تلگراف را پروانه و بَرید، نمیتوان نامید. وگرنه از فهماندن معنی و مقصود عاجز میشویم و همینطور که تا حالا گنگ و گیج مانده‌ایم الی‌الابد خواهیم ماند.» اما واقعیت چیز دیگری بود. مردم در عمل، البته با تفاوت‌هایی، واگن‌چی را همان ساربان و تلگراف را هم همان برید و پروانه می‌دیدند. تا تجربه‌ی زبانی و تاریخی‌شان متفاوت نمی‌شد، ساربان به واگن‌چی و بَرید و پروانه به تلگراف مبدل نمی‌شد. تازه تلگراف و واگن، از دستاوردهای مادی و عینی مدنیت غربی بودند، درک مفاهیم انتزاعی و مقوله‌های سیاسی و اجتماعی، مشکلات خاص خود را داشت.

نه‌تنها «مردم» که همان روشنفکران هم، البته با تفاوت‌هایی، در درک و فهم این مفاهیم جدید، همان محدودیت‌های زبانی و تاریخی را به‌شکل دیگری داشتند. اینان هم در برخورد با مدنیت و فرهنگ غرب و در رویارو شدن با مفاهیم جدید، آن مفاهیم را درمجموع با تجربه‌ی زبانی و تاریخی خود و برداشت‌های کم وبیش مشابه می‌فهمیدند و تفسیر می‌کردند. به همین جهت، بررسی تاریخ جدید ایران، بدون در نظر گرفتن این نوع تقلیل و تطبیق

دادن‌ها، و مهم‌تر از آن، بدون درک و شناخت صحیح تجربه‌های زبانی و تاریخی مردم ما، به سوء تفاهم‌های جدی منجر خواهد شد. سوء تفاهم‌هایی که حاصل آن بدخوانی و بدفهمی متون تاریخی و تفسیر نارَوای واقعیت‌هاست که گاه کار را خواسته یا ناخواسته به تحریف تاریخ نیز می‌کشاند. برای این که این نوع بدفهمی‌ها و بدخوانی‌ها و درنتیجه تفسیرهای نارَوای تاریخی مشخص شود، ناگزیر به نقد و بررسی شیوه‌ی تاریخ‌نگاری معاصر و بدتر از آن، به‌رغم میل باطنی‌ام، ناگزیر به نقد و بررسی این یا آن نوشته از معاصران شده‌ام تا نشان دهم که «ناهمزمان‌خوانی» منابع و بی‌توجهی به مقوله‌ی «زبان تاریخی»، چه مشکلاتی در تحلیل تاریخ به بار می‌آورد. این شیوه‌ی نقدِ تاریخ‌نگاری معاصر و نوشته‌های معاصران، در دید بعضی از دوستان فرهیخته‌ام به نوعی «پرده‌دری» و حتی «افشاگری» تعبیر می‌شد و این پرسش مهم مطرح می‌گردید که آیا در یک بحث علمی، این همه پرده‌دری و افشاگری ضرورت دارد یا نه؟ گرچه توصیه‌ی دوستان را در ملایم کردن لحن و بیان پاره‌ای عبارات به کار بسته‌ام، و باز گرچه بیم آن می‌رفت که «هوچیان سیاست» در این جا و آن جا، از این نوع روشنگری‌ها، سوءاستفاده‌ی تبلیغاتی هم بکنند، اما چون در طرح آن مسائل، جز روشن شدن حقایق تاریخ جدید ایران غرض دیگری نداشته‌ام، مطالب را به همان شیوه‌ای که نوشته بودم به دست چاپ سپردم. به خواننده اطمینان می‌دهم که بسیاری از معاصرانی که نوشته‌هایشان در این کتاب نقد و بررسی شده یا مورد اشاره‌ی انتقادآمیز قرار گرفته است، مورد احترام قلبی من و از دوستان و آشنایان من‌اند. یعنی در آن چه که نوشته‌ام، با هیچ‌کس غرض شخصی نداشته‌ام. مصایبی که در سال‌های اخیر در تاریخ ایران بر ما و ملت ما رفته است، دیگر جایی برای این‌گونه مسائل، آن هم در نوشته‌هایی از این دست باقی نمی‌گذارد. شاید این شیوه‌ی روشنگری و عواقب ناشی از آن، تاوانی باشد که نسل من یا لااقل بخشی از نسل من باید بابت سهل‌انگاری‌ها و ساده‌نگری‌های خود بپردازد و بار ملامتِ آن را به دوش بکشد.

مواد اصلی این نقد و نظر و تحقیق، به‌مرور و طی سال‌های مختلف فراهم آمده است. فقط نوشتن آن، نزدیک به سه سال، بیشترِ اوقات شب و روزم را به خود اختصاص داد. چون موضوع مشروطیت در اساس به حکومت و شیوه‌ی

حکومت مربوط می‌شود، ناگزیر بخش مهمی از این کتاب به بحث درباره‌ی حکومت و مهم‌تر از آن به بحث درباره‌ی تلقی شیعه از حکومت، اختصاص یافت. چون یکی از بحث‌های مهم نظری فقهای شیعه در دوره‌ی قاجار به «ولایت فقیه» مربوط می‌شد، دامنه‌ی بحث به موضوع «ولایت» در عرفان ایرانی هم کشیده شد. شاید برای خواننده‌ی کم‌حوصله این همه ارجاع به منابع تفکر و فرهنگ ایران و مهم‌تر از آن بازنگری و بررسی پیشینه‌ی فرهنگی مفاهیم سیاسی و اجتماعی و مذهبی، چندان ضروری به نظر نیاید. اما حقیقت این است که درک و فهم اصولی آن مفاهیم، بدون ارجاع به پیشینه‌ی فرهنگی آن مباحث، اگر غیرممکن نباشد، آسان نیز نخواهد بود. چنان‌که در متن کتاب نشان داده‌ام، نظریه‌ی «ولایت فقیه»، برخلاف آن‌چه که ممکن است پنداشته شود، از درون نظریه‌ی تصوف متشرعانه، سر بر کشید؛ آن نوع تصوف متشرعانه‌ای که خود حاصل وحدت تصوف و تشیع بود، وحدتی که در حقیقت نقطه‌ی پایانی بود بر آزاداندیشی‌ها و شکوه‌مندی‌های عرفان ایرانی و آغازی بود برای انحطاط آن. انحطاط عرفان ایران، با تسلط این نوع مفهوم متشرعانه و شیعی از «ولایت» آغاز شد، مفهوم متشرعانه‌ای که در گذشت زمان، سرانجام بیان نهایی خود را به‌صورت نظریه‌ی «ولایت فقیه» در دوره‌ی قاجار به دست داد و از ولایت در معنای عرفانی آن به ولایت در معنای حکومت و کشورداری، تغییر مفهوم داد.

با توجه به آن‌که این مفهوم از «ولایت» در معنای حکومت و کشورداری، با تلقی شیعه از مفهوم «حکومت» و «ملت» و «دولت» ارتباط تنگاتنگ داشت، چند بخش مهم این کتاب، به بررسی مفهوم ملت و دولت و بررسی ساختار آن در پیشینه‌ی فرهنگی ما اختصاص یافت. جزئیات این بررسی نشان داد که ساختار جدیدِ مفهوم دولت و ملت، آن‌گونه که در مشروطیت ایران شکل گرفته بود، تماماً مبتنی بود بر ساختار تلقی شیعه از «ملت» و «دولت.» تا این ساختار از طریق زبان، زبان تاریخی، و برداشت‌های متفاوت به‌درستی فهمیده نمی‌شد، رویدادهای تاریخ، زبان باز نمی‌کردند تا تناقض «تجدد» و «مشروطیت» ایران را به نمایش بگذارند. بسیاری از نتیجه‌گیری‌های ناروا در تاریخ‌نگاری معاصر از بی‌توجهی به این ساختار و از بی‌توجهی به «زبان

تاریخی» این ساختار، سرچشمه گرفته است.

بحث درباره حکومت، صرفاً به بحث‌ها و جدل‌های نظری محدود نمی‌شد و در عمل به کشمکش‌های دامنه‌دار اجتماعی نیز منجر می‌گردید. در نخستین فصل این نوشته ساختار دو قدرت مسلط سیاسی و اجتماعی جامعه‌ی ایران در دوره‌ی قاجار، یعنی ساختار قدرت سیاسی دین و روحانیون و سلطنت و عوامل آن به‌صورت مفصل بررسی شده است. چگونگی گسترش قدرت روحانیون در این دوره و نقشی که بر اساس همین قدرت در مشروطیت ایران ایفاکردند، این‌جا و آن‌جا موردبحث قرار گرفته است. به همین جهت، نخستین فصل این نوشته، عنوانِ «قدرت و حکومت» را به خود اختصاص داد.

فصل دیگر آن، که «از دفتر روشنفکری» نام گرفته است به سرنوشت پرتناقض روشنفکران مشروطه‌خواه و به سرنوشت «آزادی» در ایران می‌پردازد و با فصل نخست ارتباط بنیادی دارد. هردو فصل بر وقایعی پرتو می‌افکنند که عمدتاً در ۲۵ سال آخرِ سلطنت ناصرالدین شاه، و پس از آن تا تشکیل مجلس دوم ملی، رخ داده است. درباره‌ی روشنفکران این دوره، کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری نوشته شده است. بیشتر این نوشته‌ها از آن جهت فاقد اصالت و ارزیابی واقع‌بینانه است که از سر شیفتگی یا از سر عناد و ستیزه نوشته شده است. درک مشکل روشنفکران این دوره، بدون درک تناقض‌های اساسی و مهمی که در تجدد و مشروطیت ایران وجود داشت، راه به جایی نمی‌برد. در تاریخ‌نگاری معاصر، درباره‌ی روشنفکران، روحانیون و جریان‌های سیاسیِ ایران، اغراق‌های بسیار شده است. بخشی از این اغراق‌ها ریشه در بدخوانی و بدفهمی زبان تاریخی متون این دوره دارد. بر اساس همین بدخوانی‌ها، «مَلکَم» به‌غلط «پیشرو اصلی و مبتکر واقعی اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» و مدافع تمام‌عیار «تسلیم مطلق و بلاشرط در مقابل تمدن اروپائی» معرفی گردیده است. آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی به‌جهت پاره‌ای تمایلات ضددین و مذهب و خرافه و به‌جهت پاره‌ای ستایش‌ها از ایران و ایرانیت، «مترقی» نام گرفتند، بی‌آن که به‌درستی دیده شود که مضمون این «ترقی» چیست، و ضدیت این دو با دین و مذهب و اغراق‌های شاعرانه‌شان درباره‌ی تاریخ ایرانِ پیش از اسلام، با تفاوت‌ها و ویژگی‌های متفاوت، ریشه

در چه نوع تمایلات شوونیستی و ضدعرب دارد. اگر برجسته‌ترین منتقد این دوره یعنی آخوندزاده، ساده‌دلانه راه نجات جوامع شرقی را در تغییر الفبا و خط اسلامی و در نشر و پخش «مکتوبات کمال‌الدوله» می‌دید، روشنفکر به‌اصطلاح «پیشگام» و «مترقی»یی چون میرزا آقاخان کرمانی، در دوره‌ای از زندگیش، بهترین بهره‌ی عمرش را بر سر آن می‌نهاد که با همدستی روحانیون و با بدترین نوع سوءاستفاده از قدرت مذهب، خونخوارترین و مستبدترین شاهزاده‌ی قاجار، یعنی ظل‌السلطان را به جای ناصرالدین شاه بر تخت بنشاند. این نوع اغراق‌ها به میراث روشنفکری ایران محدود نمی‌ماند. به برکت همان نوع بدخوانی‌ها، ضدیت و مخالفت روحانیون با دولت و ضدیت و مخالفت آنان با نفوذ کفار و ملل غیرمسلمان، به تمایلات ضداستبدادی، ضد استعماری و حتی ضدامپریالیستی روحانیون تعبیر می‌گردید، حال آن که نه میرزای شیرازی ضداستبداد و آزادی‌خواه بود و نه میرزای آشتیانی، و نه هیچ‌کدامشان ضد استعمار یا ضدامپریالیست.

نقد و بررسی و بحث درباره‌ی این مسائل به نقد و بررسی شواهد بسیاری نیاز داشت. انبوه شواهد و نقل‌قول‌ها از یک سو از آن جهت در پیِ هم می‌آمد که با تجربه و درک زبان تاریخی عصر، برداشت‌های متفاوت، روشنی و وضوح یابند. با چنین نگاهی از درونِ زبان به تاریخ، رویدادها و وقایع، زبان باز می‌کنند و برداشت‌های متفاوت، مفهوم واقعی خود را به نمایش می‌گذارند. نگاهی این چنینی، از آن جهت بیشتر به نگاهی «اشراقی» شبیه است که تا تجربه‌های زبان، از درونِ زبان تاریخی عصر فهمیده نشود، وقایع و رویدادهای متفاوت تاریخی، مفهوم تاریخی‌شان مشخص نمی‌شود. به همین جهت برای بیشتر آشنا شدن با این زبان تاریخی، شواهد و نمونه‌های بسیار در متن و حواشی کتاب آمده است که از حد معمول طولانی‌تر است. از سوی دیگر، کتاب برای چاپ در خارج از کشور نوشته شده است و رنگ و بوی غربت را با خود دارد، بدین معنا که بسیاری از کسانی که در خارج از ایران، احتمالاً این کتاب را خواهند خواند، به منابع و مآخذ و مستندات مختلف و گاه کمیاب و یا نایابِ کتاب دسترسی ندارند، یا آن که دسترسی به آن منابع به‌آسانی برایشان امکان‌پذیر نیست. چنین کاری، یعنی گشاده‌دستی در ارائه‌ی

نقل‌قول‌ها، همان‌گونه که بعضی از دوستان به‌درستی نظر داده‌اند، به ساختار کتاب لطمه زده است. این لطمه به ساختار کتاب را از آن جهت روا داشته‌ام که خواننده‌ی کتاب، نیاز چندانی به رجوع به مآخذ و منابع نداشته باشد.

جا دارد که از همه‌ی دوستان و عزیزانی که مرا در نوشتن این کتاب یاری داده‌اند، صمیمانه تشکر کنم. نخست باید از همکارانم در «کتابخانه‌ی مطالعات ایرانی» در لندن سپاسگزاری کنم که با پذیرفتن مسئولیت‌های ریز و درشت، این امکان را برایم فراهم آوردند که وقت بیشتری را صرف تحقیق و نگارش کنم. از اینان، محمدرضا رزم‌آرا، از همان ابتدا، و از اواسط کار مهدی هسته‌ای، در کار طاقت‌فرسای تطبیق یادداشت‌ها و نقل‌قول‌ها با منابع و مآخذ یاری‌های بسیار کردند. فهرست راهنمایی که در پایان کتاب آمده است، حاصل زحمات مشترک محمدرضا رزم‌آرا و دوست و همکار دیگرمان حسین پوراسکندری است. تمام این دوستان بر سر مطالب و موضوعات کتاب، نکات ارزنده‌ی بسیاری یادآور شدند. خانم نوشین فرزام بر تایپ اولیه‌ی کتاب نظارت داشت. امیرناصر طهوری، با بردباری و لطف، در تهیه‌ی بسیاری از کتاب‌ها و مآخذ نایاب به یاری‌ام آمد. دسترسی من به چند کتاب و رساله‌ی ارزنده به همت او ممکن شد.

اگر لطف و دقت دوست عزیز ناصر مجد نبود، کار تطبیق بسیاری از سال‌شماری‌های مورد استناد در کتاب، نیمه کاره می‌ماند. به همت و دانش او، معادل شمسی، قمری یا میلادی برای بسیاری از سال‌شماری‌های مهم مشخص شد و در کتاب مورد استفاده قرار گرفت.

نمی‌دانم چگونه از لطف دوستان و عزیزان دانشوری که بخش‌هایی از کتاب یا همه‌ی آن را با دقت و دلسوزی خواندند و نظریات انتقادی و ملاحظات ارزنده‌شان را در اختیارم نهادند، سپاسگزاری کنم. از این میان احمد اشرف، محمدعلی همایون کاتوزیان، فخرالدین عظیمی، حبیب‌الله جوربندی، احمد تدین و ناصر مجد، هرکدام بخش‌هایی یا همه‌ی متن را به‌دقت خوانده‌اند و با یادآوری‌ها و ملاحظات انتقادی ارزنده‌شان، لغزش‌ها و کاستی‌های متن را تذکر داده‌اند. بدیهی است که لطف و همکاری این عزیزان، به‌معنی موافقت آنها با تمامی مطالب کتاب یا پاره‌ای از نتیجه‌گیری‌های آن

نیست. همایون کاتوزیان گرچه با پاره‌ای از نتیجه‌گیری‌های این نوشته، اختلاف‌نظر اساسی و مشخص دارد، با لطفی که خاص اوست با مراقبت و دقت متن کتاب را خواند و این جا و آن جا ملاحظات انتقادی و یادآوری‌های سودمندش را نوشت و پاره‌ای لغزش‌ها را تصحیح کرد. دوستانی از اهل قلم که در ایران مقیم‌اند نیز بخش‌هایی از متن یا همه‌ی آن را خوانده‌اند و یادآوری‌های ارزنده‌ای کرده‌اند. در جاجای متن، همفکری‌ها و همدلی‌های چندین ساله‌ی حبیب‌الله جوربندی را با من می‌توان دید. بسیاری از مطالب و مباحث این کتاب در گذشت زمان و در گفتگوها و بحث و جدل‌های من با او، بیان واضح و روشن خود را به دست آورده است. تشویق‌ها، همفکری‌ها و همدلی‌های او، پشتوانه‌ی ارزنده‌ای برای به سامان رسیدن این کتاب بوده است.

یکی از انگیزه‌های مهم در نوشتن این کتاب این بود که بحث تازه‌ای در ضرورت بازنگری به تاریخ جدید ایران درگیرد. بدیهی است که چنین بحثی جز از طریق نقد و نظر و انتقاد امکان‌پذیر نیست. اگر مطالب کتاب به جدّ به نقد و انتقاد و بررسی گرفته شود، به یکی از اهداف مهمم دست یافته‌ام و باز بدیهی است که آن چه که در این کتاب نوشته شده است نه‌تنها حرف آخر، حتی حرف اول هم نیست. بی‌هیچ فروتنی، مطالب این کتاب، تذکری و اشاره‌ای است به اهمیت و ضرورت آن چه که باید انجام گیرد. با این همه من نخواسته‌ام که کتابی بر انبوه کتاب‌هایی که در خارج از کشور منتشر می‌شود، بیفزایم، قصد داشته‌ام که کاری جدی و اساسی ارائه دهم، و داده‌ام؟

ماشاءالله آجودانی

لندن

۲۷ مرداد ۱۳۷۶ ـ ۱۸ / اگوست ۱۹۹۷

نامه میرزا آقا خان کرمانی به ملکم (مربوط است به صفحه ۳۳۱)

نامه میرزا آقاخان کرمانی به ملکم (مربوط است به صفحه ۳۲۴)

۲۵ ع ۱

دوست محترم مکرما   بعد از تقدیم سلام و عرض احترام آنکه

چندی است رقیمهٔ شریفهٔ عالی را زیارت کرده‌ام و تا امروز نتوانسته‌ام

جواب عرض کنم   اولاً چند کلمه در خصوص مطلب شخص مخلص مرقوم بود

از زحمتی که در این باب اظهار فرموده بودید تشکر دارم   در آن باب

مرقوم بود که کمیته وجهی ندارد و مخارج لازمه را هم بزحمت جمع میکنند و

هم آنکه مستر لنچ مقصودش آن بوده که مخلص عوض اسلامبول در لندن

بمانم الخ . . .   گمان میکنم در این فقرات مختصر التباسی شده

زیرا اولاً مستر لنچ بخود مخلص چیزی نگفته بود و مأخذ مخلص در نقل قول

او فقط روایت سردار اسعد و ممتاز السلطنه بود که عیناً در

عریضهٔ سابق نقل کردم و روایت آنها این بود که مستر لنچ گفته

« اگر فلانی به انگلستان آمده و در آنجا بماند (Persia Society)

نامهٔ تقی زاده به مشیرالملک (مربوط است به صفحهٔ ۵۲۹)

قدرت و حکومت

گذرگاه خشونت

بحران مشروطیت ایران، در هنگام نگارش متمم قانون اساسی به اوج خود رسید. بحران از تناقضات عمیق و بنیادی‌ای سرچشمه می‌گرفت که در مشروطیت ایران وجود داشت و این‌زمان به عریان‌ترین شکل‌ها خود را آشکار می‌ساخت.

این دوران، از آشفته‌ترین دوران‌های سیاسی و اجتماعی آن سال‌های ایران است: دوران قدرت‌نمایی و استبداد و سراسیمگی محمدعلی شاه. مجلس ملی با کودتای او (در ۲۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۶ هـ ق. ـ دوم تیر ماه ۱۲۸۷ شمسی) به توپ بسته شد. مخالفت او با مشروطیت و نظام پارلمانی به‌صورت تمام‌عیار علنی گردید. آزادی‌خواهان را می‌کشتند یا به بند می‌کشیدند و دوره‌ی سیاه وحشت آغاز شده بود. به‌قول کسروی:

> «آنانکه براستی آزادیخواه بودند، هریکی به کنجی خزیده، دم فروبستند. هرکسی می‌پنداشت دیگر نام مشروطه در ایران شنیده نخواهد شد. تا کم‌کم آوازهٔ ایستادگیهای تبریز پراکنده گردید... و از اینجا روزنهٔ امیدی در دلها پدید آمد.»[1]

دعوای «مشروعه» با «مشروطه» بالا می‌گیرد. طرفداران استبداد و سخنگویان رسمی و غیررسمی‌شان، این جا و آن جا می‌پراکنند که مشروطه با شرع سازگار نیست و این یکی، دشمن آن یکی است. شاه همچنان قدرت‌نمایی می‌کند و مجلس همچنان بسته است و تبریز در محاصره. آزادی‌خواهان یا گرفتارند، یا در تبعید و یا در تحصن. اوضاع شهرها از رشت

و تبریز و اصفهان و یزد و کرمان و مشهد گرفته تا قم آشفته است. تهران هم وضع آشفته‌ای دارد، و این آشفتگی تا چندماه بعد هم ادامه دارد: ناظم‌الاسلام کرمانی در یادداشت‌های مربوط به روز شنبه ۲۸ محرم ۱۳۲۷ هـ ق. (دوم اسفند (حوت) ۱۲۸۷ شمسی) می‌نویسد:

«از رشت تلفن کرده‌اند. یا مشروطیت را بدهید و یا آمادهٔ جنگ باشید... مسموع شد که پس از تصرف تبریز، باز اردو را عقب نشانیده‌اند. و در مسأله اصفهان مسموع گردید تلگرافی رسیده است که اگر مشروطیت را دادند، باید قانون اساسی تغییر نکند. اگر یک فصل از فصول قانون اساسی تغییر کند ماها قبول نمی‌کنیم. امروز [در تهران] بازارها بکلی بسته و تعطیل عمومی است... دیروز آقا سیدعلی آقا خواسته است منبر رود، قزاق مانع شده است و نگذاردند. خیلی شهر مغشوش و درهم است. خداوند خودش رحم فرماید.»[۲]

مستمسک اصلی محمدعلی شاه، در تعطیل نظام پارلمانی مشروطیت و دستگیری آزادی‌خواهان، در اساس این بوده است که مشروطه با شرع مخالف است. او و روحانیون طرفدارش به بهانه‌ی پاسداری از قوانین شرع، با خلاصه کردن مفهوم سیاسیِ حکومت استبدادی و شرعیِ موردنظرشان در کلمه‌ی «مشروعه» یا «مشروطه‌ی مشروعه»، تعبیری که از مدتی پیش از آن بر سر زبان‌های مستبدان جاری شده بود، هم در حیطه‌ی محتوا و هم در حیطه‌ی شکل به جنگ مشروطه و اساسی‌ترین دستاورد آن یعنی نظام پارلمانی برخاستند و ستیزه‌ی کهنه‌ای را به‌شیوه‌ای تازه سامان دادند. در این جنگ و ستیز، در حوزه‌ی مسائل نظری و تئوریک، با پیش کشیدن مفهوم سیاسی حکومت «مشروعه»، مباحث سیاسی تازه‌ای را بر اساس شرع، در مقابل مباحث نظری و سیاسیِ مربوط به مشروطیت مطرح کردند و در میدان عمل، با به توپ بستن مجلس، تعطیل روزنامه‌ها، بستن انجمن‌ها، فرستادن اردوی دولتی به قلب مبارزه یعنی تبریز، با اعدام و تبعید و زندان به کارزار آمدند و

قزاق‌ها را به خیابان‌ها کشیدند.

قدرت‌خواهی و خودسری، حتی اغتشاش‌طلبیِ بسیاری از انجمن‌های مشروطه‌خواه، بدفهمی و کارندانی و کارشکنی انقلابیون افراطی، سوءاستفاده از آزادی بیان و قلم و مطبوعات، عامل مهم و مؤثر در تسریع حمله‌ی مخالفان در هردو جبهه، جبهه‌ی نظر و جبهه‌ی عمل بوده است.

افراطیون در عمل نشان می‌دادند که آن‌چه که از مشروطه آموخته‌اندگاه تا چه حد سطحی، نابهنجار و ویرانگر بوده است. چنان ویرانگر که امروز یکی از سرشناس‌ترین مورخان دوره‌ی ما را وادارد که از سر خشم و دردمندی در ارزیابی کارنامه‌ی آنها بنویسد:

> «جبههٔ افراطیون نه خدمتی به آزادی و دموکراتیسم کرد، نه بصیرت و خرد سیاسی داشت که در سیر حوادث روش منطقی پیش گیرد، به همین سبب در مجلس ملی و جامعه آزادیخواه از منزلت و اعتبار سیاسی برخوردار نبود. سهم افراطیون به کتاب مشروطیت خشونت عریان بود، عاملی که در حد خود، در انهدام مجلس مسؤولیت داشت.»[۳]

احتشام‌السلطنه رییس بافرهنگ و آزادی‌خواه مجلس ملی در خاطرات ارزنده‌اش به جان محمدعلی شاه دعا می‌کندکه اگر او مجلس را به توپ نبسته بود و درنتیجه، قیام مردم را برای حفظ مشروطیت برنمی‌انگیخت، مشروطه‌خواهان با خودسری‌ها و مداخلات بی‌مورد و بی‌جایشان، مردم ما را علیه مشروطه بسیج می‌کردند و حاصل آن‌همه تلاش را به‌آسانی به باد می‌دادند. داوری او در چگونگی وضعیت آن دوره‌ی بحرانی و بیان موانع پیش‌رفتِ دموکراسی در ایران از جهات مختلف درخور نقل و بررسی است. حیفم آمد که حاصل سخن او را، گرچه کمی طولانی است، به‌عینه نقل نکنم. می‌نویسد:

> «زیاده‌روی و هرزه‌گی و هتاکیِ جمعی اوباش و اراذل که به‌نام مشروطه دست تعدی و تجاوز به جان و مال و حیثیت و شرف مردم

درازکرده بودند، اکثریت و عامهٔ مردم را از مجلس و مشروطه متنفر ساخته بود. تا جایی که احتمال داشت همان بیست تا سی هزار تن مردمی که در طهران برای تحصیل مشروطه قیام‌کردند و در سفارت انگلیس تحصن اختیار نمودند، بزودی برای تعطیل مجلس و برچیدن بساط انجمن‌ها و جرائد هرزه و هتاک قیام نمایند... عقیدهٔ من اینست که محمدعلی شاه در آن حرکتی که کرد [منظور به توپ بستن مجلس است] فی‌الواقع، خدمتی به مشروطیت و بقاء آن نموده (عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد). زیرا، همانطور که قبلاً ذکر شد، کار مجلس و فساد و سیاهکاری‌های جمع سرشناس وکلاء و تندرویهای بی مورد و موقع جمعی دیگر از ایشان و اعمال بی‌رویه و ناسالم انجمن‌ها و مندرجات جراید به جائی رسیده بود که اگر محمدعلی شاه مرتکب آن خطای توأم با خریت نشده بود، دیری نمی‌گذشت که طبقات مختلف مردم و بازاریان و کسبه و پیشه‌وران بر ضد مجلس قیام می‌کردند و آن بساط را برمی‌چیدند و اگر چنین اتفاق می‌افتاد، بی‌گمان تا یک قرن دیگر هم هیچکس و هیچ‌قدرتی جرأت نمی‌کرد نام رژیم مشروطه را در ایران بر زبان بیاورد.»[۴]

مجدالاسلام کرمانی یکی از روزنامه‌نگاران و مشروطه‌خواهان آگاه این دوره است. تأملات تاریخی او در زمینه‌ی «فلسفه تاریخی انحطاط مجلس» حاوی نکات تازه، جالب و دست‌اول است. او در داوری خود درباره‌ی خشونت و بی‌عدالتیِ صاحبان جراید، انجمن‌ها و افراطیون مشروطه‌خواه از آن چه که احتشام‌السلطنه نوشته است، پا فراتر می‌نهد و از «عقیدهٔ خاص» خود چنین پرده برمی‌دارد که اگر «ملت ایران» همان‌قدر که محمد علی‌شاه با آنها «اظهار مساعدت» کرده بود با شاه همراهی می‌کردند، شاه به این خیال نمی‌افتاد که مجلس را به توپ ببندد. می‌نویسد:

«حالا از روی انصاف می‌گوئیم اگر آن همه فحش که به شاه دادند و

نوشتند به بنده و غیره داده بودند و زورش می‌رسید، فوراً مجلس را به توپ می‌بست و آحاد اعضای آن را از دم شمشیر می‌گذرانید، باز خیلی باید از این شاه تشکر کرد که بعد از غلبه چندان بر مردم سختگیری نکرد.»[۵]

جوهر سخن مجدالاسلام این است که از آستین خشونت، جز خشونت سر بر نمی‌کشد. و خشونت هم در ابتدایی‌ترین شکلش محصول جهل است و ناآگاهی. وقتی کار کج‌فهمی و نادانی ــ به‌قول او ــ تا بدان جا بکشد که برداشت رهبران انجمن‌های مشروطه‌خواه از مفهوم «گارد ناسیونال» و معادل آن «قشون ملی» این باشد که «حتماً باید ملت در مقابل دولت دارای قشون و استعداد نظامی باشد»[۶] نتیجه‌ی طبیعی چنین برداشتی هم، رفتاری است که می‌توانستند با احتشام‌السلطنه رییس آزادی‌خواه مجلس وقت داشته باشند و عرصه را از هر سو بر او تنگ کنند.[۷]

با این‌همه بی‌انصافی است که نام مشروطه‌خواه برجسته‌ای چون تقی‌زاده را، جزو افراطیون ذکر کرد و نوشت که کسانی چون او خدمتی به دموکراسی و آزادی نکردند و در انهدام مجلس ملی مسئولیت داشتند. و بدتر از آن نقش روحانیونِ طرفدار استبداد را در انهدام این مجلس، ناچیز جلوه داد و حتی از ذکر نامشان پرهیز کرد. حقیقت این است که تاریخ معاصر ما از درونِ توازن و تعادل سر بر نکرد. دوره‌ی تاریخ جدید ایران، از قاجار تا به امروز، در بزنگاه‌های حساس تاریخی، در گذرگاه‌های «خشونت» و افراط و تفریط شکل گرفته است و ساخته شده است. اگر چنین نکته‌ی مهمی در طرح و تحقیق تاریخ معاصر ایران نادیده گرفته شود، کار تحقیق، از تفکر و تعقل، تفکر و تعقل تاریخی بی‌بهره خواهد ماند.

بیان رمانتیک و شاعرانه‌ی این‌نوع «خشونت»ها و افراط و تفریط‌ها را در شعر فارسی دوره‌ی مشروطه که مثل شعر هر دوره‌ی دیگر تاریخ ما، آینه‌ی تجلیات روحی و معنوی ملت‌ماست به‌روشنی می‌توان دید.

میرزاده عشقی سه تابلوی ایده‌آل پیرمرد دهگانی را زمانی سرود که آقای برزگر (فرج‌الله بهرامی دبیراعظم) از نویسندگان ایرانی خواست که ایده‌آل خودشان را در روزنامه‌ی **شفق سرخ** بیان نمایند. عشقی می‌نویسد: «از قراری که بعضی‌ها حدس می‌زنند نظر آقای دبیراعظم این بود که غالب نویسندگان، ایده‌آل خودشان را برای ایجاد یک حکومت مرکزی مقتدر بدست سردار سپه بیان نمایند... از بنده هم خواستند و بنده سه تابلوی ایده‌آل را ساختم و البته تصدیق خواهید کرد که مفاد ایده‌آل بنده با منظور آنها مخالفت دارد.»[۸]

عشقی ایده‌آل خود را با یادداشتی منظوم برای فرج‌الله بهرامی فرستاد. مضمون بخشی از آن یادداشت منظوم چنین است:

در این محیط که بس مرده‌شویِ دون دارد
وزین قبیل عناصر زحد برون دارد
عجب مدار اگر شاعری جنون دارد
به دل همیشه تقاضای «عید خون» دارد
چگونه شرح دهم ایده‌آل خود به از این[۹]

ابیات یاد شده را مقایسه کنید با بخش پایانی منظومه‌ی سه تابلو، آن جا که پیرمردِ دهگانی از ایده‌آل خود سخن می‌گوید: ز ایده‌آل خود او چیزها نمود اظهار...

چه خوب روزی آن روز روز کشتار است
گر آن زمان برسد مرده‌شوی بسیار است
حوالهٔ همهٔ این رجال بر دار است
برای خائن، چوب و طناب درکار است
سزای جمله شود داده از یمین و یسار

عشقی در همان یادداشت، از آن ایده‌آل، ایده‌آل دهقانان برای گرفتن «عید خون» به‌عنوان مقدمه‌ی انقلاب ایران یاد می‌کند:

جناب برزگر این ایده‌آل دهقان است
نه ایده‌آل دروغ فلان و بهمان است
زمنهم ار که بپرسی تو ایده‌آل آنست
همین مقدمهٔ انقلاب ایران است[۱۰]

عارف قزوینی هم چون عشقی چاره‌ی کار را در آن می‌دید که از هر سویی جوی خون جاری شود:

ایران فدای بلهوسی‌های خائنین
گردیده یک قشونِ فداکارم آرزوست
خونریزی آنچنانکه ز هر سوی جوی خون
ریزد میان کوچه و بازارم آرزوست[۱۱]

و این بیت هم از اوست:

بدان که تا نشود زیر و رو، نریزد خون
بجای آب درین کشت نو ثمر نکند[۱۲]

از مطلب دور نیفتیم. مداخلات بی‌رویه و کارشکنی‌های انجمن‌های مشروطه‌خواه و طرفداران آنها در مجلس، حربه به دست مخالفان مشروطه و طرفداران «مشروطه مشروعه» می‌داد و بدگمانی و سوءظن و دلسردی مردم را تشدید می‌کرد.

بحران مشروطیت به بدترین شکل‌ها چهره می‌نمود و جدال و کشمکش نظری و عملی، ابعاد تازه‌ای می‌گرفت: مشروطیت ایران به جدّ در خطر افتاده بود. در چنین موقعیتی چندین رساله‌ی مهم در دفاع و توجیه شرعی مشروطیت نوشته می‌شوند تا با استناد به آیات و احادیث و تاریخ اسلام، ثابت کنند که برخلاف ادعای حکومت، مشروطیت نه‌تنها با اسلام مخالف نیست، بلکه از درون سنت‌های اسلامی سر برکشیده است، و تماماً در جهت تعالی دین مبین

است. بدین ترتیب این رساله‌ها گرچه در اصل مثل بسیاری از رسالات مشابه دیگر، مباحث نظری یک بحث صرفاً سیاسی و اجتماعی را در محتوای خود دنبال می‌کنند، دو هدف فوری و مشخص هم دارند. یکی از هدف‌ها، توجیه همان خشونت‌ها و تندروی‌هایی است که بر سر مشروطه، در جریان شکل‌گیری و استمرار کار مجلس اول، اعمال شده است. یکی از نمونه‌های بارز این نوع رسالات، رساله‌ی «مکالمات حاجی‌مقیم و مسافر در بیانِ حقیقت معنای مشروطه و مطلقه»[13] نام دارد. در بخشی از این رساله، حاجی‌مقیم که مخالف مشروطه است، حاصل دو سال «کارکردِ» مشروطیت را، به‌اصطلاح این‌گونه «جمع‌بندی» می‌کند و می‌پرسد:

«اگر مشروطه اساس اسلام است چرا در این دو سال که این اساس بر پا بود، اینقدر حرکات ناشایسته ازقبیل قتل و نهب اموال و هتک احترام محترمین و بدگویی به شاه و علما و تجار و غیرهم واقع می‌شد که موجب هرج و مرج و پریشانی مملکت شده بود و نطاقین، روزنامه‌نویسان ابقاء بر احدی نمی‌نمودند.» (ص ۴۱)

«مسافر» مشروطه‌خواه، البته از سر جهل و دورویی و یا اعتقاد، حکومت را مسبب همه‌ی آن خشونت‌ها معرفی می‌کند و می‌گوید: «عقیدهٔ بنده این است که تمام این حرکات از مخالفت دولتیان بود» و می‌افزاید اگر هم «خلاف قانونی» از مشروطه‌خواهان صادر شد یا در پاره‌ای موارد «بی‌قانونی نمودند» عمل آنها «دلالت بر نقض قانون عدل و اساس مشروطه که مساوق با اسلام است» نمی‌کند. از تاریخ اسلام هم شاهد می‌آورد که «قتل سیدالشهدا» و «اسیری خانوادهٔ عصمت و طهارت» و یا کارهای خلاف مسلمانان «دلالت بر نقض اسلام ندارد» و نتیجه می‌گیرد: «اینها که می‌گویی این حرکات را نطاقین و روزنامه‌نویسان و غیرهم می‌نمودند و عیب مشروطه قرار می‌دهی و به این واسطه باید دست از آن برداشت، همین اشخاص مسلمان هم هستند. پس به‌قول شما دست از اسلام باید کشید که مسلمانان مرتکب این حرکات خلاف

می‌شوند، و این نقض اسلام است.» (ص ۴۳)

این مطلب مسافر که عمل خلاف چند مشروطه‌خواه نمی‌تواند مایه‌ی نقض حقانیت مشروطه باشد، گرچه در کلیات بحث درست است، اما در سخن او یک نکته‌ی بسیار بااهمیت عمداً بی‌پاسخ می‌ماند و آن این است که نقد و نظر حاجی «مقیم» یا حاجی مقیم‌های واقعی در جامعه‌ی آن عصر متوجه اعمال و رفتار مشروطه‌خواهانی بود که با اتکا به همان نوع اعمال و رفتار غیردموکراتیک می‌خواستند دموکراسی پارلمانی یا مشروطیت موردنظرشان را آن‌گونه که خود می‌فهمیدند در جامعه مستقر کنند.

یکسونگری «مسافر» را در توجیه خشونت‌ها دیده‌ایم. در حقیقت، در کلامِ او «صدای سخن» انجمن‌هایی را می‌توان شنید که به‌عنوان انجمن‌های مشروطه خواه در گوشه و کنار پایتخت و شهرستان‌ها بر پا بودند.

هدف مهم، فوری و مشخص دیگر، خنثی کردن تبلیغات حکومت محمدعلی شاهی بود که به‌دستاویز شرع بر آن بود تا مردم را علیه مشروطه برانگیزاند، و حکومت استبدادی و فردی را جای‌گزین نظام پارلمانی سازد. بدین ترتیب تمام تلاش «مسافر» مشروطه‌خواه صرف این می‌شود که از ابتدا تا انتها برای «مقیم» ضدمشروطه و مدافع شرع روشن سازد که مشروطیت را با اسلامِ تناقض و مخالفتی نیست، تا طرفِ مقابل را مجاب کند. پایان ماجرا هم تقریباً روشن است، گرچه «مقیم» جوهر مخالفت و شیوه‌ی استدلالِ مخالفان مشروطه را در طی گفتگو باز می‌نماید، اما روال بحث طوری تنظیم می‌شود که سرانجام «مقیم» مجاب می‌شود و پی می‌برد که مشروطه با اسلام یکی است و به سلک طرفداران مشروطه درمی‌آید. هدف سیاسی و مشخص و فوری گردانندگان بحث هم این بوده است که طرفداران «مشروعه» را به صف مشروطه‌خواهان جلب کنند و پرده از تزویر و دورویی طرفداران حکومت محمدعلی شاه بردارند.

اگر این وضعیت سیاسی مشخص را که یک بار دیگر ضرورتِ طرح چنین مباحثی را به‌صورت فوری و ضروری ایجاب می‌کرد کنار بگذاریم، اصل

موضوع یعنی تطبیق دادن نظام و اصول مشروطیت با اصول و قوانین شرع و اصولاً ضرورت چنین کاری، سال‌ها پیش از اعلان مشروطیت، گریبان روشنفکران مشروطه‌خواه را از هر دو جناح، جناح آخوندی و غیرآخوندی گرفته بود. پس تلاش بزرگی آغاز شده بود که نشان دهد که آن چه در مشروطیت مطرح است نه‌تنها با اصول شرع و با روح اسلام مخالفتی ندارد، بلکه اساس مشروطیت از درون اسلام و قواعد و ضوابط آن سر بر کشیده است. خواننده‌ی نکته‌یاب البته توجه خواهد داشت که در آن دوره‌ی استبداد و در جامعه‌ی اسلامیِ آن زمان، مطرح کردن مسائلِ مربوط به مشروطیت، بدون در نظر گرفتن الزامات و امکانات حکومت استبدادی و جامعه‌ی اسلامی اگر نه غیرممکن، لااقل کار ساده‌ای نبود. به همین جهت بسیاری از مشروطه‌خواهان لائیک و غیرمذهبی هم ظاهراً از سر حسن‌نیت و برای پیش‌برد مقاصد سیاسی خود و جا انداختن هرچه سریع‌تر نظام پارلمانی مشروطیت، دست به نوعی «این‌همانی» یعنی مطابقت دادن اصول مشروطیت با اصول و قوانین شرع زدند.

با این همه، حسن‌نیت آنان و ضرورت‌های تاریخیِ یادشده، نباید ما را از عواقب خطرناک چنین کاری که منجر به تقلیل‌دادن و حتی بدفهمی آن اصول می‌شد غافل کند. من این موضوع را پیش‌ترها، یک بار در مجله‌ی *فصل کتاب* به‌اجمال مورد بحث قرار داده‌ام و تاریخچه‌ی آن تلاش پرمشقت را در تطبیق اصول مشروطیت با موازین شرع در گفتاری با عنوان «روشنفکر، مشروطیت و امروز»[۱۴] باز نموده‌ام. امروز اگر مورخ تاریخ مشروطه تأثیرِ حاصلِ اجتماعی و سیاسی این نوع تقلیل دادن‌ها و کج‌فهمی‌ها و حتی قربانی کردن‌های غیراصولیِ اساسی‌ترین اصول مشروطیت را در آن دوره و در سیر حوادث و سرنوشت تاریخ ما، در نقد و تحلیل خود به جدّ موردنظر و تجدیدنظر قرار ندهد و به بررسی نگیرد، به درک درست تاریخ این دوره کمکی نکرده است.

اهمیت این موضوع آن‌گاه روشن خواهد شد که ما بخواهیم مفهوم مشروطیت را همان‌گونه که مردم جامعه‌ی اسلامی آن زمان، به‌خصوص مردم

شهری می‌فهمیدند و مفاهیم و مباحث آن بیشتر در نوشته‌های چاپ شده‌ی آن عصر به دستشان می‌رسید، موردبررسی قرار دهیم. از طریق چنین بررسی‌هایی است که مقوله‌ی مشروطیت با همه‌ی جوانب آن در متن تاریخی عصر خود، مفهوم و مشخص می‌گردد.

بدیهی است که منظور من از این سخن این نیست که در این‌گونه تحقیقات و بررسی‌ها، نباید از نسخِ دست‌نوشته‌ها و رساله‌های خطی که در آن زمان به چاپ و نشر درنیامدند، استفاده کرد. آن نوشته‌ها بخشی از کل میراث تلاشی است که درمجموع به‌نام مشروطه‌خواهی پی گرفته می‌شد. منظورم به‌روشنی این است که ترسیم مقوله‌ی مشروطیت و مسائل جنبی آن اگر اساساً به بررسی پاره‌ای دست‌نوشته‌ها و نسخ خطی که در آن زمان به چاپ و نشر درنیامدند، محدود شود، راه به جایی اساسی نخواهد برد و موجب بدفهمی تاریخ این دوره خواهد شد.

مثالی می‌زنم تا موضوع روشن‌تر شود. در این‌که میرزا مَلکَم خان باکلیات مفهوم مشروطیت و اصول و مسائل آن آشنایی داشت و کم وبیش از سیر تحولات فکری مربوط به آن باخبر بود، تردید نداریم. در مکتوبات بازمانده از میرزا فتحعلی آخوندزاده مطالبی آمده است که او در سال ۱۲۸۰ هـ. ق. (۱۸۶۳ میلادی) یعنی ۴۴ سال قبل از اعطای مشروطیت «از تقریرِ خودِ جناب روح»[۱۵] یعنی ملکم «شنیده و مرقوم» داشته است. حاصل سخن ملکم در آن تقریرات این است که همیشه در شرق و غرب رسم بوده است که انبیا و حکما در صحف و کتب خود ظالم را پند و اندرز می‌دادند که دست از ظلم بردارد. و چون به‌تجربه معلوم شد که «وعظ و نصیحت برای ترک آن [ظلم] در طبیعتِ ظالم هرگز مؤثر نمی‌افتد»، پس به‌قول او:

«قریب به اوائل قرن حال، حکما و فیلسوفان و شعرا و فصحا و بلغا و خطبای سحبان‌منش در فرنگستان مثل ولتر و روسو و مونتسکیو و میرابو و غیرهم فهمیدند که بجهت رفع ظلم از جهان، اصلاً به ظالم نباید پرداخت. بلکه به مظلوم باید گفت که ای خر، تو که در قوّت و

عدد و مکنت از ظالم بمراتب بیشتری، تو چرا متحمل ظلم میشوی...
وقتی که مظلومان از اینگونه افکار عقلا واقف گشتند... ظالم را از میان
برداشته برای آسایش و حسن احوال و اوضاع خودشان قوانین وضع
کردند که هرکس از افراد ناس مباشر اجرای همان قوانین بشود، اصلاً به
زیردستان یارای ظلم کردن نخواهد داشت... الآن اداره و سلطنت
قونسی توتسی [کنستی‌توسیون] که در اکثر ممالک یوروپا موجود و
معمول است نتیجه‌ی همین افکار حکماست...»[۱۶]

مطالبی که من به‌اختصار و گاه به‌عینه از ***مکتوبات آخوندزاده*** نقل کرده‌ام،
بعدها صورت «ملایم» شده و سانسور شده‌ی آن با عنوان «کلمات متخیله» در
مجموعه آثار ملکم با مقدمه‌ی محیط طباطبایی (که تاریخ ۱۳۲۷ شمسی را
دارد)[۱۷] آمده است. «کلمات متخیله» جزو رسالاتی است که قبلاً در ایران
منتشر نشده است. محیط طباطبایی متن آن را از روی نسخه‌ی کتابخانه‌ی ملی
ملک در ***مجموعه آثار ملکم*** نقل کرده است.[۱۸]

مقایسه‌ی متنِ چاپ شده‌ی تقریرات در ***مکتوبات آخوندزاده*** با صورت
چاپی آن در ایران باعنوان «کلمات متخیله» به‌خوبی فضای سانسور و به‌عبارت
دیگر به‌خوبی شیوه‌ی تقلیل مطالب را نشان می‌دهد.

در «کلمات متخیله» که ظاهراً باید از یادداشت‌های باقی‌مانده‌ی ملکم در
ایران به دست آمده باشد، سخنی از «سلطنت قونسی‌توتسی» ممالک اروپا
نیست که هیچ، حتی اسامی ولتر، روسو، مونتسکیو و میرابو هم حذف شده
است و مطلب هم مختصرتر شده، به‌اصطلاح امروزی‌ها زهر مطلب هم تماماً
گرفته شده است. این صورت ملایم و سانسور شده باید صورتی باشد که ملکم
گمان می‌کرد می‌تواند در ایرانِ آن زمان به دست مردم برساند یا در میان
نزدیکان پخش کند.

ملکم این نوع تقلیل دادن‌ها را در جای دیگری از نوشته‌هایش این‌گونه
توجیه کرده است:

«مکرر گفته‌ام و باز هم می‌گویم ملاحظهٔ فناتیک اهل مملکت لازم است... می‌بایست که از علوم مذهبیهٔ ما و قوانین فرانسه و غیره و وضع ترقی آنها استحضار کامل داشته باشند و... بفهمند کدام قاعدهٔ فرانسه را باید اخذ نمود و کدام یک را بنا به اقتضای حالت اهل مملکت باید اصلاحی کرد.»[۱۹]

لابد از سر همین اعتقاد یا از سر ملاحظه‌کاری‌های سیاسی بود که می‌نوشت: «در حکومتی که اجرای قانون با ملت است، ترکیب آن حکومت را سلطنت معتدل [منظور حکومت‌های مشروطه است] می‌نامند. مثل انگلیس و فرانسه... اوضاع سلطنتهای معتدل به حالت ایران اصلاً مناسبتی ندارد.»[۲۰]

همو، هنگامی که روزنامه‌ی *قانون* را منتشر می‌کرد، باز در دام همان نوع ملاحظات سیاسی و اجتماعی درباره‌ی «کنستیتیسیون» و قانون اساسی مشروطیت می‌نوشت: «اصول این قانون بطوری مطابق اصول اسلام است که میتوان گفت سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند.»[۲۱]

آن جا هیچ مناسبتی بین سلطنت‌های معتدله (مشروطه) با اوضاع ایران نمی‌بیند و این جا بعد از گذشت مدتی، ناگهان مدعی می‌شود که همه‌ی اصول مشروطیت چنان با اسلام مطابق است که گویی دولت‌های غربی قانون اعظم مشروطیت را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند. چنین تناقضی را در آثار و نوشته‌های بسیاری از روشنفکران این دوره به‌وضوح می‌توان نشان داد. تازه بسیاری از آن آثار و نوشته‌های سانسورشده و تغییر طعم یافته، در همان دوران در ایران امکان نشر آزاد پیدا نکردند تا چه رسد به نوشته‌هایی چون «مکتوبات کمال‌الدوله.»

سرنوشت نشر این «مکتوبات» آخوندزاده با سرنوشت سانسور در ایران گره خورده است. نگارش اصل کتاب و صورت اولیه‌ی آن در اواسط سال ۱۲۸۲ ه. ق. (۱۸۶۵ میلادی) پایان می‌گیرد.[۲۲] تلاش دردآلوده‌اش برای چاپ و نشر آن در ایران یا خارج از ایران، همه‌جا با مشکل و مانع روبه‌رو شد.

داستان درازدامن این تلاش بی‌وقفه در نامه‌های او بازتاب گسترده‌ای یافته است.[۲۳] مأیوس و خسته از همه‌ی این تلاش‌ها برای انتشار آن به نسل آینده و به قرن آینده چشم می‌دوزد. در نامه‌ای به ملکم «متذکر میگردد که انتشار کمال‌الدوله برای من میسر نگردید شاید پس از صد سال، اخلاف ما به چاپ این تالیف موفق بشوند...»[۲۴] بیش از صدوسی سال از تاریخ نگارش «مکتوبات کمال‌الدوله» می‌گذرد، انقلاب مشروطه هم درگرفت، مشروطیت هم اعلان شد و سرانجام سلطنت هم برافتاد، اما هنوز از پس آن همه ماجراها و فراز و نشیب‌ها و انقلاب‌ها به کتاب او در کشور ما ایران، اجازه‌ی نشر آزاد داده نشده است.[۲۵] آخوندزاده در نامه‌ای به یاکوف الکسیویچ تأکید می‌کند که: «اصل فارسی بطور حتم باید منتشر گردد والا بدون چاپ اصل تألیف، نمی‌توانم با چاپ ترجمه‌های آن موافقت بکنم»[۲۶] با این همه از سرِ نومیدی، پیش از آن‌که متن فارسی یا ترکی آن منتشر شود، به چاپ و نشر ترجمه‌ی روسی آن رضایت داد وکار ترجمه پایان‌گرفت و حتی در یادداشتی به ملکم از چاپ ترجمه‌ی روسی سخن می‌گوید. اما این یادداشت چنان‌که از عنوان آن پیداست، نوشته شد تا بعد از چاپ آن ترجمه برای ملکم فرستاده شود. گویی آخوندزاده کار چاپ آن را تمام شده می‌دانست اما این ترجمه تا سال‌ها بعد از مرگ او منتشر نشد.[۲۷] به ملکم می‌نویسد: «ای مثل من غمزده... عاقبت کمال‌الدوله با ترجمهٔ روسی از چاپ بیرون شد... الفبا را نه من از پیش بردم نه شما.» و اظهار امیدواری می‌کند که شاید «آیندگان» این فکر را از «قوه به فعل» آرند. اما به آیندگان هم «اعتماد» ندارد، به‌قول او «ایشان نیز از صلب این... خواهند آمد.»[۲۸]

البته دست‌نوشته‌های این «مکتوبات» در محافل روشنفکری ایران به‌طور مخفیانه دست به دست می‌گشت، اما در جامعه‌ای که حتی طالبوف به‌جهت نوشته‌هایش تکفیر می‌شد،[۲۹] دور از انتظار نبود که نوشته‌های آخوندزاده و نظایر نوشته‌های او به‌طور علنی امکان طرح و بررسی و نشر پیدا نکند. قصدم از ارائه‌ی این نمونه‌ها، ترسیم فضایی است که در آن فضا مفاهیم مشروطیت

می‌بایست می‌بالید تا مقدمات یک انقلاب اساسی فراهم آید، اما آن چه که بیشتر به‌طور علنی مطرح می‌شد، مبانی سیاسی نظام پارلمانی مشروطیت بود تا دموکراسی. به تعبیر دیگر از آزادی‌های اجتماعی و طرح مباحث آن به‌شیوه‌ی اصولی سخن بلند و درخوری مطرح نمی‌شد و یا اگر می‌شد چنان دست و پا شکسته و رنگ‌باخته مطرح می‌شد که راه به جایی اساسی نمی‌برد. دیگر آن که بسیاری از آن مفاهیم در بستر برداشت‌های قومی، فرهنگی و مذهبی‌ای که ذهنیت تاریخی آن عصر را می‌ساخت، شکل و شمایل دیگری می‌گرفت و می‌شد مصداق تمام‌عیار آن شعر معروف فارسی: «شیر بی‌بال و دم و اشکم که دید...»

ثقةالاسلام تبریزی از مشروطه‌خواهان و آزادی‌خواهان بنام این دوره است. صراحت لهجه، حسن‌نیت و فداکاری‌های او را می‌توان پاس داشت و بر وطن‌خواهی‌اش و تلاش دردناکش برای سربلندی ایران آفرین‌ها گفت. به شهادت «مجموعه آثار قلمی»اش از معدود کسانی است که در آن دوره‌ی بحرانیِ تاریخ ما که شور ویرانگر جایگزین شعور سازنده می‌شد، از تعادل باز نایستاد و با شهامت و بردباری حرف‌هایش را زد. او از جناح روحانیونِ مشروطه‌خواهی بود که برداشت‌هایش از مشروطه و شیوه‌ی تبیین‌اش، در عین سادگی، همان مفهوم عامّی را منعکس می‌کرد که در فضای جامعه‌ی اسلامی آن زمان از معنای مشروطیت وجود داشت، یا می‌شد به‌شیوه‌ی علنی از آن سخن گفت. البته برای محقق تاریخ این دوره، دوره‌ای که به جنگ بین سنت و نوآوری معروف است، چندان مشکل نیست که شواهد و نمونه‌هایی از طرح مفاهیمی به دست دهد که بخشی از جناح روشنفکری آن زمان با برداشت غیرمذهبی وکم وبیش عرفی از مشروطیت ارائه می‌دادند.

اما با این نمونه‌ها نمی‌توان تصویر کامل و روشنی از برداشت تاریخی‌ای که در آن زمان از معنای مشروطیت وجود داشت ارائه داد. اگر مورخ تاریخ این دوره بخواهد تاریخ مشروطیت یا تاریخ تحول فکری این دوره را بر اساس برداشت‌های غیرمذهبی وکم وبیش عرفیِ بخشی از جریان روشنفکری

آن زمان بنویسد، گرفتار یکسونگری و بدفهمی تاریخ خواهد شد. این جریان روشنفکری البته وجود داشت و بر جریان‌های اصلی دیگر هم تأثیر می‌گذاشت، اما حد و حدود و توان آن مشخص و محدود هم بود. بحث آن به‌تفصیل بیشتری نیاز دارد. بازمی‌گردم به ثقةالاسلام تبریزی. از او نوشته‌ها و یادداشت‌های بسیاری در دست است. اما من بر آنم تا یک رساله‌ی او را که حاوی اساسی‌ترین نظریات و تحلیل‌های اوست درباره‌ی مشروطه، در این جا بررسی کنم. این نوشته که «رساله لالان» نام دارد، از قضا هفت هشت ماهی پیش‌تر از آن که گفتگوهای «مقیم و مسافر» آغاز شود، در ربیع‌الاول ۱۳۲۶ هـ. ق. (۱۲۸۷ شمسی - ۱۹۰۸ میلادی) به نگارش درآمد و برای علمای نجف فرستاده شد.

به نظر من اهمیت این رساله بیشتر در این است که نویسنده، برداشت‌هایش را به‌صورت روشن و مشخص از «مشروطه»، از مفهوم آزادی، «آزادی قلم و بیان» «وطن» و حکومت ارائه می‌دهد. جوهر استدلال او در ضرورت مشروطه شدن دولت و سلطنت مبتنی بر طرح چند نکته‌ی اساسی است که اکثر روحانیون طرفدار مشروطه با طرح آن نکات و تبیین شرعی آنها از مشروطه دفاع کرده‌اند.

در دید او حکومت کامل شرعی و عدالت حقیقی فقط با حضور امام‌زمان می‌تواند تحقق یابد. پس در غیبت امام، سخن از حکومت مشروعه گفتن نقض غرض است و مغایر با اسلام. می‌ماند سلطنت که به تعبیر او سلطنت سلطان مسلمان بر ملت مسلمان «سلطنت اسلامی» است. اگر چنین سلطنتی مطلق و مستبد باشد فساد در آن بیشتر از سلطنت مقید و مشروط است. پس شرعاً باید در غیبت امام از سلطنتی حمایت کرد که فساد کمتری داشته باشد و چون در «سلطنت مشروطه» و «دولت مشروطه» نمایندگان ملت با تأسیس دارالشورا (پارلمان) و وضع قوانین در امور عرفی، سلطنت را از خودسری و تجاوز به حقوق مردم مانع می‌شوند، چنین سلطنتی می‌تواند به حفظ «بیضه اسلام» بکوشد. به تعبیر دیگر نه‌تنها در سلطنت مشروطه قوانین شرع به حکم محکم

خود باقی می‌ماند بلکه با وضع قوانین برای امور عرفی، عدالت بیشتری نصیب ملت مسلمان خواهد شد.

ثقةالاسلام در مقدمه‌ی رساله‌اش بحث مشخصی را در علل عقب‌ماندگی و زبونی ایران پیش می‌کشد و علةالعلل همه‌ی بدبختی‌های ملت مسلمان ایران را در سلطنت استبدادی جستجو می‌کند. به‌زعم او تسلط دول خارجی غیرمسلمان «بر خاک اسلام و ایران» و «ذلت و فقر» مردم ما و این‌همه «فتور در ممالک اسلامیه جز عدم اتحاد پولتیک سلاطین و استبداد و اصرار ایشان در منافع شخصیه علتی دیگر» ندارد.[۳۰] کار نفوذ دول غیرمسلمان در ایران تا بدان جا رسیده که «مسیونرها» یعنی مأمورین مذهبی آنها در این‌جا و آن‌جا «به خاک ایران ریخته» و «در اقطار آن بنای مدارس گذاشته و مشغول نشر مذهب خود هستند.» آیا اینها «مقدمهٔ تسلط و استیلای ملل اجنبیه... نخواهد بود؟»[۳۱]

فساد سلطنت استبدادی در داخل کشور کار را به آن جا رسانید که اگر «قانون حقوق دول، وانگهی شرافت نفس ایرانی» نبود، رعیت ایران با تبدیل تابعیت، خود را از شرّ جور حکومت می‌رهانید. چنان‌که بسیاری در آذربایجان و رشت و خراسان و در فارس و کرمان خود را به دولت‌های روس و انگلیس می‌بستند تا از تعدیات دولت خارجی و حکومت ایران در امان بمانند. «اغلب مردم در صدد تحصیل این مناسبت بودند و با همسایگی طباخ فلان تبعهٔ خارجه افتخار داشتند.»[۳۲]

پس مشروطه‌خواهان برای «حفظ بیضهٔ اسلام و اعتلای کلمهٔ حقه» و برای این که «سلطنت اسلام یا ایران که مذهبش طریق اثنی‌عشری است، متزلزل» نشود، علاج کار را در «مشروطه‌شدن دولت و محدودشدن سلطنت و منع استبداد آن دیدند و به این لحاظ به تهیه و مقدمات آن‌که اساسش دارالشوری است مشغول شدند.»[۳۳]

پس از این مقدمه، ثقةالاسلام تبریزی به طرح نظر مخالفان مشروطه و طرفداران «مشروعه» می‌پردازد و در ضمن نقد و بررسی آنها، برداشت‌ها و تحلیل‌هایش را از «مشروطه» ارائه‌می‌دهد. می‌گوید مقصود کسانی که می‌گویند

مشروطه باید مشروعه باشد، دقیقاً مشخص نیست. اگر «مقصود تبدیل سلطنت به سلطنت شرعیهٔ حقیقه است» که چنین کاری در غیبت امام‌زمان «ممکن نیست» و اگر منظور «اصلاح سلطنت حالیه» است، درین صورت با «بقاء قوانین غیرمشروعه متداوله»، مثل بسیاری از قوانین که به امور عرفی مربوط است و نیز «عدم امکان تغییر هزاران منکرات موجوده»، نام چنان سلطنتی را «مشروعه گذاشتن تناقض است.»[۳۴]

اما اگر منظور مخالفان این است که دولت باید «مقید و مشروط باشد که کدام احکام شرعیه را اجرا نماید... و قانونی برخلاف اصول مذهب و خلاف مذاق مملکت وضع ننماید و به عبارت صریحه مشروطهٔ ایرانی مقلد مشروطهٔ دول خارجه نباشد، در این صورت نزاعی نخواهد ماند و در قانون اساسی رعایت این نکات شده است و مشروطهٔ ایرانی نمی‌خواهد که بدعتی در دین گذاشته شود و قانون عرفی را قانون شرع الهی واجب‌الاتباع خداوندی داند...»[۳۵]

تبدیل مشروطه به «مشروطهٔ ایرانی» آن گونه که اینان منظور می‌کرده‌اند، یعنی تقلیل بنیادی‌ترین مفاهیم و اصول مشروطیت، به تعبیر امروزی‌ها یعنی «اسلامیزه» کردن همه‌ی آن مفاهیم. در دستگاه فکری ثقةالاسلام البته «دین جداست [و] دولت جداست» و اساس مشروطه هم «منع ارادهٔ شاهانه» و «لزوم شوری» است در امور عرفی، اموری که به سه قوه‌ی مقننه، قضاییه و مجریه تقسیم می‌شوند و هر سه قوه هم از یکدیگر «افتراق و امتیاز» دارند.[۳۶] اما در همین دستگاه فکری، لابد از آن جهت که مخالفان مشروطه، آزادی را «لامذهبی و خروج از قید شریعت» معنی می‌کردند، مفهوم آزادی و آزادی قلم و بیان این گونه تقلیل و تنزل می‌یابد که «مشروطه‌طلب آزادی قلم و آزادی بیان میخواهد، یعنی قدرت امر به معروف و نهی از منکر»،[۳۷] باز در جای دیگر در همین رساله می‌نویسد: «تکلیف این است که بزرگ و کوچک... به قانون شریعت طاهره عمل کرده، عدالت را پیشهٔ خود سازیم و امر به معروف و نهی از منکر را که آزادی زبان و قلم عبارت از اوست از دست ندهیم.»[۳۸]

مفهوم جدید وطن یعنی وطن در معنای یک واحد سیاسی و جغرافیایی مشخص در قاموس مشروطیت با مفهوم ملیت و ملت در معنای جدید ملازمت تام دارد. اما از آن جایی که مخالفان مشروطه، وطن‌پرستیِ مشروطه‌خواهان و مفهوم جدید وطن را نوعی «جمال‌پرستی و خارج از اسلام‌پرستی» تعبیر می‌کردند، نویسنده که خود را از «ذکر جواب مختصر» ناگزیر می‌دید با طرح مفهوم وطنِ اسلامی یا به‌قول او «نوع مخصوص از وطن» به پاسخ برمی‌آید. می‌گوید: «وطن، تنها خاک و آب نیست، بلکه وطن مسلمین خاک ایران است و شاید... حضرت ختمی مرتبت(ص) که می‌فرمایند «جعلت لی الارض مسجداً و طهوراً» اشارتی به این معنی بوده باشد و هیئت جامعه مرکبه از این مملکت و لسان و شرف وطن خاص و غیره نوع مخصوصی است از وطن.»[۳۹]

چنین مفهومی از «وطن»[۴۰] و برداشت‌های آن‌چنانی و حتی کلی‌تری از «آزادی» در متون این دوره بسیار به چشم می‌خورد. در همین رساله‌ی «مکالمات حاجی مقیم و مسافر» با همین نوع مفاهیم کلی از «آزادی» که با شرع تطبیق یافته‌اند روبه‌رو می‌شویم.

این سخن مسافر مشروطه‌خواه است درباره‌ی آزادی: «مشروطه می‌گوید تمام خلق در غیر آنچه قانون کتاب و سنت آنها را مقید نموده باید آزاد باشند.» پس چنان که بعضی از جهال خیال کرده‌اند آزادی به‌معنی «آزادی در مذهب» نیست «بلکه همان حریت و آزادی مقصود است که خداوند در کتاب و سنت فرموده و آنها را آزاد فرموده در مقابل بندگی و به عبارت اخری، مشروطه می‌گوید باید خلق بندهٔ خدا باشند و بجز بنده خدا، بندهٔ دیگری نباشند.» (ص ۲۹)

البته اضافه می‌کند که همه آزادند، اما آزادیِ هرکس تا اندازه‌ای است که «مزاحم با آزادی دیگری نباشد.» «سلب شرف» یا «منع حقی از حقوق» دیگران، آزادی نیست. «شئونات» همه باید محفوظ بماند و در حدیث آمده است «الناس کلهم احرار و لکن فضل الله بعضکم بعضاً، یعنی مردم تمام آزادند ولی خداوند برتری داده بعضی شما را بر بعضی شماها»، و می‌افزاید «مستبده»

می‌خواهد که همه‌ی خلق بنده و چاکر سلطان باشند. چه «بندگی خالق را بنمایند» و چه «ننمایند.» (ص ۳۰)

چنان که پیش‌تر یادآور شده‌ام این نوع تقلیل‌دادن‌ها و تطبیق‌دادن‌های اصول و موازین مشروطیت با اصول و قوانین شرع، داستان درازدامنی دارد. شگفت‌آور این است که روشنفکران ایرانی نخستین گروهی بودند که درست یا نادرست اما آگاهانه برای پیش‌برد مقاصد سیاسی‌شان و به‌جهت ملاحظه‌ی امکانات و شئونات جامعه‌ی ایرانی دست به چنین کاری زدند و تلاش دردناکی را آغاز کردند.

نخستین تلاش جدی در این زمینه را میرزا یوسف خان مستشارالدوله در دوره‌ی ناصرالدین شاه آغاز کرد. در آرشیو نامه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، نامه‌هایی افشاکننده از مستشارالدوله و آخوندزاده موجود است که انگیزه‌های اصلی او را در پی گرفتن چنین تلاشی باز می‌نماید.

این مستشارالدوله نویسنده‌ی رساله‌ی معروفی است به‌نام «یک کلمه.» منظور او از یک کلمه، «قانون» است. او با انتخاب چنین عنوانی می‌خواسته است بگوید تنها راه نجات ایران در یک کلمه یعنی قانون خلاصه می‌شود. این رساله در ۱۲۸۷ هـ. ق. (۱۲۴۹ شمسی) یعنی حدوداً سی و هفت سال پیش از اعلان مشروطیت نوشته شد. ظاهراً مستشارالدوله تا چند ماه پیش از اتمام آن قصد داشت که آن را با نام «روح‌الاسلام» منتشر کند.[۴۱] هر دو عنوان با منظور و هدف او راست می‌آمد. در نامه‌ی مورخ ۲۹ جمادی‌الثانی ۱۲۸۶ هـ. ق. (۱۶ اکتبر ۱۸۶۹ میلادی - ۱۴ مهر ۱۲۴۸ شمسی) به آخوندزاده می‌نویسد: «کتاب روح‌الاسلام انشاءالله تا دو ماه تمام می‌شود... خوب نسخه است. یعنی به جمیع اسباب ترقی و سیویلیزاسیون، از قرآن مجید و احادیث صحیح، آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آئین اسلام یا آئین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است.»[۴۲]

پیش از انتشار «یک کلمه» آخوندزاده یک جا از آن به «قانون ناپالیونی»[۴۳] و بعد از انتشار آن در جایی دیگر به‌اشاره از آن به «رساله قانون فرنگی» نیز یاد

می‌کند و به‌تعریض می‌نویسد: «پس وزارت عدلیهٔ شما و نتیجهٔ رسالهٔ قانون فرنگی شما... چه شد.»[۴۴]

این که «قانون ناپلئونی» در کتاب ***اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*** به‌عنوان ترجمه‌ی مجموعه قوانین ناپلئون، یک رساله‌ی دیگر، متفاوت از «یک کلمه»، منظور شده است، ظاهراً باید اشتباه باشد. همچنین موضوع نامه‌ی دوم، مورخ سوم صفر ۱۲۸۵ هـ. ق. (۲۶ مه ۱۸۶۸) که در آن از «کار بزرگی» سخن گفته می‌شود، باید متضمن اشاره‌ای به همین رساله‌ی «روح‌الاسلام» یعنی «یک کلمه» باشد.[۴۵] مستشارالدوله به چاپ و نشر این رساله ظاهراً اهمیت بسیاری می‌داده است. می‌اندیشید با انتشار آن انقلابی درخواهد گرفت. دوسالی پیش از اتمام «یک کلمه»، در نامه‌ی مورخ سوم صفر ۱۲۸۵ هـ. ق. (۲۶ مه ۱۸۶۸) می‌نویسد که مشغول «کار بزرگی [است] که منافع دولتی و ملتی آن زیادتر از وضع الفباست» و اظهار امیدواری می‌کند که اگر «سعادت یاری کند» و «اهتمامات» او و همکارانش مؤثر افتد «بهترین نعمات» نصیب هموطنانش خواهد شد.

ظاهراً منظور او از این «کار بزرگ» همان مسئله‌ی تطبیق اصول اعلام شده در اعلامیه‌ی معروف حقوق بشر بود با موازین شرع. این اصول در قانون اساسی (کنستی‌توسیون) فرانسه هم گنجانیده شده بود.[۴۶] مستشارالدوله می‌اندیشید با دامن‌زدن به اندیشه‌ی قانون‌خواهی و با برپایی «عدلیه» در ایران به اکسیر رهایی ایران دست خواهد یافت. این معنی درمجموع در ذهن او به «کار بزرگ» تعبیر می‌شد. در دید او چنین کار بزرگی بی‌آن که رنگ و بوی اسلامی بگیرد و بی‌آن که با اسلام هماهنگ و تطبیق داده شود، نمی‌توانست در جامعه‌ی اسلامی آن زمان ایران مطرح گردد.

او با چنین نیتی «یک کلمه» را منتشر کرد. همه‌ی آن اصول اعلامیه‌ی حقوق بشر را که در قانون اساسی فرانسه هم درج شده بود ترجمه و با آیات و احادیث مستند کرده تا بگوید اساس و اصول این قوانین با اسلام تناقض و تخالف ندارد. در همان رساله درباره‌ی آن اصول برخلاف دانش و اعتقادش

نوشت: «بعد از تدقیق و تعمق، همهٔ آنها را به مصداق لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین با قرآن مجید مطابق یافتم.»[۴۷]

آخوندزاده که در خارج از ایران زندگی می‌کرد و چندان پابند ملاحظات سیاسی و اجتماعی روشنفکران ایران و درگیر مشکلات آنان نبود، در نامه‌هایی که به مستشارالدوله نوشت، به شیوه‌ی کار او در تطبیق آن اصول با قوانین شرع، اعتراض‌ها کرد و نکته‌ها گرفت.

موقعیت او که در خارج از کشور زندگی می‌کرد و به‌قولی «دستی از دور بر آتش» داشت، با موقعیت روشنفکرانی که در ایران بودند متفاوت بود. اهمیت این موضوع در مکاتبات بعضی از روشنفکران و سیاستمداران ایران با او به‌خوبی بازتاب یافته است. جلال‌الدین میرزای قاجار در نامه‌ای به او می‌نویسد: «من بیچاره چنین می‌دانستم که شماها که بیرون از این کشور ویران هستید، جانی بدر برده، آسوده زندگانی می‌کنید و از کردارهای بد ما آگاهی ندارید و دل‌خوشید. اگرچه باز چنین است، دستی از دور بر آتش دارید. چند چامهٔ پر و پوچ سروش را از دور شنیدن تا هزار سروش پدرسوخته را دیدن و صدهزار بدتر از آنها را به‌گوش خود شنیدن ــ ببین که دوری ره از کجاست تا به‌کجا؟ باز شما آزادی اینکه دل خود را خوش کرده، نامه‌ای را به این نیکوئی می‌نگارید، دارید که براستی پدر سروش و روزنامه‌نگار را می‌سوزانید. من بیچاره هزار چیز در دل ناگفته دارم.»[۴۸]

گرچه همین ملاحظات گاه دامن‌گیر آخوندزاده هم می‌شده است، امّا او بر سرِ اصول کار خود اهل مماشات نبود. با آن همه علاقه‌ای که به انتشار مکتوبات کمال‌الدوله داشت، وقتی مستشارالدوله یا میرزا جعفر قراچه‌داغی و یا دیگری به او می‌نوشت که نشر «مکتوبات کمال‌الدوله» در گرو تغییر بعضی عبارات یا ملایم کردن آن عبارت است، نه‌تنها به این کار تن درنمی‌داد، بلکه از اعتراض و ایراد و توضیح هم بازنمی‌ایستاد.[۴۹]

اختلاف او در شیوه‌ی کار با امثال مستشارالدوله، یک اختلاف جدی است. نقد او نیز به نکات ارزنده‌ای توجه دارد که هنوز پس از گذشت صد و

بیست سال می‌تواند مطرح بحث باشد و به جدّ هم مطرح بحث باشد. البته همین جا باید این نکته‌ی بسیار مهم را یک‌بار دیگر یادآوری کنم که این انتقادات آخوندزاده به‌صورت یادداشت و تذکر در مکاتبات خصوصی او با مستشارالدوله مطرح شده بود. و مهم‌تر از آن نه‌تنها در آن دوران نمی‌توانست منتشر شود، بلکه چون این نامه‌ها در اصل نامه‌های خصوصی او بود، حتی این اقبال را نیافتند که مثل پاره‌یی از نوشته‌های او لااقل در بخشی از محافل روشنفکری آن زمان ایران خوانده شوند. صورت چاپ شده‌ی آن نامه‌ها، نزدیک به یک قرن بعد در ایران منتشر شد. این فاصله‌ی زمانیِ طولانی خود حکایت از آن دارد که تا چه‌اندازه جامعه‌ی ایران، فاقد امکان دموکراتیک برای طرح و بحث آن نوع تأملات سیاسی و اجتماعی بود.

بنابراین بنیان تفکر انتقادی و اجتماعیِ او تا همین سه دهه پیش، تا زمان انتشار کتاب ارزشمند ***اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*** (تیرماه ۱۳۴۹ شمسی)، فرصت نقد و بررسی اصولی نیافت. تازه آن زمانی که فریدون آدمیت دل به دریا زد و بیان انتقادی و تحلیلی اندیشه‌های او را به‌صورت کتابی درآورد، کتابش نه‌فقط در «تیراژ» محدودی منتشر شد، بلکه بر سر توزیع آن مشکلات عدیده هم پیش آمد و در همان‌دوره، دوره‌ی پهلوی، در حکم کتب ضاله نایاب شد و تا امروز هم به‌طور رسمی اجازه‌ی انتشار مجدد نیافته است. مقالات و مکتوبات او هم زمانی منتشر گردید که فرصت تاریخی مطرح شدن آنها از دست رفته بود. آن نوشته‌ها باید در متن تاریخ عصر خوانده می‌شد، فهمیده می‌شد و مورد نقد و بررسی قرار می‌گرفت تا به یک بحث جدی و تأثیرگذار مبدل می‌گردید.

اما برای خواننده‌ی امروز آن نقد و نظرهای آخوندزاده، به یک معنی افشاگر است. افشاگر مشکلی است که روشنفکران آن عصر بر سر طرح و بحث مفاهیم اساسی مشروطیت با آن روبه‌رو بودند. آدمیت در کتاب ارزنده‌اش آن نامه‌ها و انتقادات و نقد و نظرها را به‌دقت مورد نقد و بررسی قرار داده است. نقد و بررسی و طرح مجدد آنها، از دیدگاه موردنظر ما، می‌تواند ما را با

مشکل اساسی روشنفکران آن دوره، در حقیقت با مشکل بزرگ نهضت مشروطیت ایران بیشتر آشنا کند.

آخوندزاده در نامه‌ای که در هشتم نوامبر ۱۸۷۵ میلادی (۸ شوال ۱۲۹۲ قمری) درباره‌ی «یک کلمه» به مستشارالدوله «قلمی» کرده است، می‌نویسد: «کتاب بی‌نظیر است، یادگار خوب است، و نصیحت مفید است و لیکن برای ملت مرده نوشته شده است.» منظور او از عبارت اخیر این است که با نصیحت نمی‌توان بساط ظلم را برچید. به‌شیوه‌ی ملکم استناد و استدلال می‌کند که در اروپا هم پیش‌ترها مردم چنان گمان می‌کردند که با نصیحت ظالم دست از ظلم برمی‌دارد. بعد فهمیدند که از نصیحت کاری ساخته نیست و چون در میان آنان دین مانع پیش‌رفت علوم نبوده به تفکر پرداختند. «یک دل و یک جهت» شدند و به ظالم گفتند از «بساط سلطنت و حکومت گم شو»، پس از آن، «خودِ ملت» «کونستتیسونی» را که شما در «یک کلمه» بیان کردید برای «امور عامه و اجرای عدالت وضع کرد.»

اما شما برای «اجرای عدالت» به «احکام شریعت» متمسک می‌شوید. «به خیال شما چنان میرسد که گویا به امداد احکام شریعت کونستتیسیون فرانسه را در مشرق‌زمین مجری می‌توان داشت. حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است.» [۵۰]

آخوندزاده با برداشتی این چنینی سعی می‌کند در نامه‌اش، با استناد به اصل اول، سوم و چهارم و هفدهم اعلامیه‌ی حقوق بشر که در قانون اساسی فرانسه هم درج و پذیرفته شده بود، تناقض آنها را با قوانین شرع باز نماید و روشن کند که تلاش مستشارالدوله در تطبیق آن قوانین با شرع به‌شیوه‌ی این همانی که منجر به تقلیل مفاهیم اصولی مشروطیت و بدفهمی آنها می‌شد تا چه اندازه خطرناک و ناروا است.

می‌گوید، اصل اول از اصول «کونستتیسیون» برابری در برابر قانون و اجرای آن است: «مساوات در حقوق... [و] محاکمات...». پس حقوق زنان چه می‌شود؟ آیا «مساوات در حقوق، مختص طایفهٔ ذکور است؟» مسئله‌ی اجبار

در حجاب چه می‌شود؟ در امر محاکمات، تکلیف حقوق «ذمی» و مردمان خارج از دین اسلام چگونه خواهد بود؟

اصل سوم از اصول «کونستتیسیون»، «حریت شخصیه» و آزادی انسان است. «بت‌پرستان و مشرکان نیز در بشریت برادران ما هستند. بواسطه مغایرت اعتقاد، نوع بشر از حقوق حریت محروم نمی‌تواند شد» و اشاره می‌کند به رسم رایج آن زمان: جایز شمردن و مباح دانستن خرید و فروش غلام و کنیز مشرک و بت‌پرست در اسلام.

اصل چهارم از این اصول نیز با شرع سازگار نیست. «یک مرد آزاد و یک زن آزاد، که در قید زوجیت نباشند، به‌رضای طرفین با یکدیگر مقاربت کرده‌اند.» شریعت چه حق دارد که «حد شرعی» در حق آنها جاری کند؟ آیا این عمل «منافی امنیت تامه» و «مخالف عدالت» نیست؟

اما در امنیت مال، به‌مصداق: «السارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما»، دست دزدی را که «ربع دینار»ی دزدیده باشد، قطع می‌کنند. «قطع ید، نوعی از تهلیک یک نفس است.» وقتی که دستش بریده شود به «کسب معاش عاجزتر» خواهد بود. دیگر آن که به‌مصداق شرع اگر به مشرکی تسلط یافتیم به‌موجب آیه‌ی «فاقتلوا المشرکین حیث وجد تموهم» باید او را بکشیم. «آیا این ظلم نیست و مخالف اصل چهارم که امنیت جان است؟» «اگر شرک مشرک به طبع خداوند عالم ناگوار است، بگذار عزرائیل خود را بفرستد و روح او را قبض بکند. دیگر چرا شغل شنیع جلادی را بعهده من حواله می‌سازد و خون بی‌گناهی را با دست من می‌ریزد.»

می‌افزاید برای سیاست مجرمان و حفظ آسایش مردم در اروپا «تدابیر» دیگری «معمول» است. فیلسوفان انگلیسی به این نتیجه رسیده‌اند که با «قتل نفس» جرم‌های اجتماعی کم نمی‌شود. «امروز در یوروپا نادر اتفاق می‌افتد که به قتل مجرمی فتوی» دهند. آیا چنین چیزی در «مشرق زمین» ممکن است؟

اگر شریعت چشمه‌ی عدالت است باید اصل هفدهم این اصول را هم مجری بدارد. اگر من «روزه» نمی‌گیرم و «نماز» نمی‌گزارم، «جزای من با

خداست.» شریعت چرا باید «تعذیب و تعزیر را، حتی قتل را» در حق من روا بدارد. «خلاصه قتل نفس و قطع اعضا و چوب زدن، صفت طوایف بربریان و وحشیان است و شایستهٔ شأن الوهیت نیست.»[۵۱] در ادامه‌ی همین نامه می‌نویسد: با این همه «کتاب شما شایستهٔ تحسین» است. خواننده‌ای که شعور داشته باشد می‌فهمد که شما مطلب را «فهمیده‌اید و دلسوزی شما» ناشی از «غیرت» و «وطن‌دوستی و ملت‌پرستی است»، اما علاج کار در «نصیحت» و «وعظ» و «مصلحت نمودن» نیست. «باید این اساس ظاهر بالکلیه از بیخ و بن برکنده شود.»[۵۲]

نقد آخوندزاده بر رساله‌ی «یک کلمه» نقدی است اساسی بر شیوه‌ی کار مستشارالدوله در تطبیق و تقلیل آن مفاهیم، تطبیق آنها با قوانین شرع و تقلیل آنها به مفاهیم آشنا در شرع و جامعه‌ی اسلامی و ایجاد نوعی این‌همانی.

آدمیت، با آن که همه‌ی نکات پراهمیت آن نامه را در کتاب خود آورده است، اما اساس و اصول نقد آخوندزاده را بر شیوه‌ی کار مستشارالدوله نادیده می‌گیرد و از سر اعتراض می‌نویسد آن انتقادهای سنجیده متوجه شریعت است و نه «یک کلمه.» برای این که سخن من وضوح و روشنی بیشتری بیابد بخشی از عین گفته‌ی آدمیت را در این جا نقل می‌کنم: «انتقادهای سنجیدهٔ میرزا فتحعلی... بر یک کلمه ... انتقادهایی [است] که دانش و بینش او را نمایان می‌سازد، و در فلسفهٔ پرتستانتیسم او... نیز منعکس است. اما آن نکته‌جوییها به شریعت بازمی‌گشت نه بر یک کلمه، عقاید نویسندهٔ آن رساله پرداختهٔ احکام دینی نبود، بلکه عیناً از اعلامیهٔ حقوق بشر ۱۷۸۹ و قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه گرفته شده بود. فقط برای اینکه طرح خود را مقبول عامه و اهل دولت استبدادی گرداند، و نگویند که اصول انقلابی فرنگی را آورده است ـ آیات و احادیثی را بر صدق گفتار خودگواه آورده بود. انتقادی که بر آن می‌توان وارد دانست این‌است که آن آیات و اخبار اغلب وصله‌های ناجوری بر قانون اساسی فرانسه بودند.»[۵۳]

اما حقیقت این است که انتقاد به «یک کلمه» تنها در این خلاصه نمی‌شد که

اغلب آن آیات و احادیث وصله‌های ناجوری بر قانون اساسی فرانسه بودند. نیز طبیعی است که آخوندزاده بر اصل مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر و قانون اساسی فرانسه که در «یک کلمه» مطرح بحث شده بود، نمی‌توانست ایرادی داشته باشد. دیگر آن که این نکته هم که مستشارالدوله برای مقبول عامه جلوه دادن طرح خود به آیات و احادیث توسل جسته بود، نکته‌ای نبود که از دید آخوندزاده پنهان بوده باشد. مستشارالدوله همچنان که آدمیت در کتاب خود نقل کرده است و در این نوشته نیز نقل شده است، در نامه‌ی مورخ ۶ مه ۱۸۶۹ (۱۲۸۶ هـ. ق.) خود به آخوندزاده، قبل از چاپ «یک کلمه»، به این نکته اشاره کرده بود و صریحاً نوشته بود که بدان‌جهت آن قوانین را به آیات و احادیث و اخبار مستند کرده و براهین آورده بود که «دیگر نگویند، فلان چیز مخالف آئین اسلام یا آئین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است.» و در نامه‌ی دیگری از آخوندزاده که آدمیت هم بخشی از آن را در کتاب خود نقل کرده است،[۵۴] آخوندزاده صریحاً به این موضوع اشاره، و انتقاد می‌کند که «رساله‌ای که شما از یوروپا آورده بودید، و جمیع آیات و احادیث را نیز به تقویت مدعای خود در آن رساله دلیل شمرده بودید، نتیجهٔ خیالات یوروپائیان است... مگر کافه مردم آیات و احادیث را می‌فهمند؟ مگر چارهٔ این کار آیات و احادیث است؟»[۵۵] و مهم‌تر از همه در همان نقد مورد بحث که همه‌ی نکات مهم آن، مورد نقد و بررسی آدمیت هم قرار گرفته است، بعد از نشان دادن تناقضات و مخالفت‌های شرع با مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر و قانون اساسی فرانسه صریحاً جوهر آن‌همه انتقادات را این‌گونه خلاصه می‌کند که به خیال شما چنان می‌رسد که گویا می‌توان با کمک «احکام شریعت»، قوانین «کونستتیسون فرانسه را در مشرق زمین مجری... داشت. حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است.»[۵۶]

نقد آخوندزاده در اصل متوجه چگونگی اخذ و طرح مسائل است. او صریحاً در نکته‌ی بسیار مهمی با مستشارالدوله اختلاف نظر دارد. به‌زعم او، اخذ آن قوانین و تطبیق آن‌ها با آیات و احادیث و طرح و بحث آنها به مدد

شرع، درحالی‌که روح آن قوانین و اندیشه‌هایی که در پس پشت آنهاست با اساس شرع مخالف است، کاری است بیهوده و گمراه کننده که به تعبیر ما به تقلیل آن مفاهیم می‌انجامد.

انتقاد او به این شیوه‌ی کار مستشارالدوله، از یک نگرش کلی‌تر نسبت به سیر تفکر عرفانی و فلسفی در ایران مایه می‌گیرد. در پاسخ کسانی که از او می‌خواهند تا مطالب کمال‌الدوله را «نرم و ملایم» کند و به تعبیر ما تقلیل دهد و پاره‌ای عبارات را در «پرده» بنویسد، می‌گوید: «عرفای متقدمین ما» چنین کرده‌اند. یعنی «فیلسوفیت را خودشان فهمیده‌اند، اما در بیانش به عامهٔ ملت و به عامهٔ نوع بشر بر مقتضای جبونی و کم‌جرئتی رفتار کرده‌اند. از این جهت مراد ایشان تا امروز غیرمنکشف مانده است.»[۵۷] اما «حکمای یوروپا» مثل «ولتر» فرنگی و «بوقل» انگلیسی و دیگران، آنچه را که خود فهمیده‌اند، «به عامهٔ مردم نیز بر طبق ادراک خودشان در کمال صراحت بدون جبن و هراس و بدون پرده کشی و سرپوشی فهمانیده‌اند.»[۵۸] و تصریح می‌کند که نسخه‌ی مورد نظرش باید «به همان وضع و ترکیب» بدون هیچ نوع تغییر و تبدیل و «پرده کشی و سرپوشی» چاپ شود. چرا که «غرض من از این نسخه تنها سیویلیزه شدن ملت من نیست. من می‌خواهم راه ارباب خیال را بگشایم و به خیال فیلسوفان و حکمای خودمان که هزار و دویست و هشتاد و هفت سال است در قید و حبس است آزادی ببخشم.»[۵۹]

منظور او از «خیال» در آن عبارت همان تفکر و تعقل فلسفی و اندیشیدن است. در دید او درک مدنیت غرب و دستیابی به پیش‌رفت و تکامل، صرفاً با اخذ ظواهر این مدنیت، مثل قانون، صنعت، تجارت و... امکان‌پذیر نیست. بدون درک بنیاد تفکر فلسفی غرب و به‌زبان او بدون درک و شناخت «خیال» غربی نمی‌توان به جوهر تکامل این مدنیت پی‌برد و دست یافت. تا بنیاد اندیشه از اساس دگرگون نشود و نگاه و فهم ما دگرگون نگردد، نمی‌توانیم به پیش‌رفت واقعی دست یابیم. برای این که این نگاه و فهم دگرگون شود و در بنیاد تفکر ما تکانی ایجاد شود، باید کاری اساسی کرد. در این زمینه، یکی از کارهای بسیار

اساسی، به‌زعم او، انتشار کُتبی است چون «مکتوبات کمال‌الدوله» که اساس «خیال» و اندیشه‌ی ما را دگرگون می‌کند.

در نامه‌ی دیگری که بخش‌هایی از آن را پیش‌تر نقل کرده‌ام، در نقد همان رساله‌ی «یک کلمه» و در نقد شیوه‌ی کار مستشارالدوله، «جان کلام» را این گونه بیان می‌کند:

> «رسالهٔ که شما از یوروپا آورده بودید و جمیع آیات و احادیث را نیز به تقویت مدعای خود در آن رساله دلیل شمرده بودید، نتیجهٔ خیالات یوروپائیانست. زعم شما چنان بود که اتخاذ آن برای تحصیلِ مراد کافی است. اما غافل بودید از اینکه ترقی معنوی و خیالی بدین ترقی صوری و فعلی سبقت و تقدم نجسته است. اتخاذ تجربهٔ دیگران حاصلی نخواهد بخشید وقتی که انسان به اسواد خیال و طرح‌اندازی عقول ارباب تجربه پی‌نبرده باشد... مگر چارهٔ این کار آیات و احادیث است؟ باید مردم به قبول خیالات یوروپائیان استعداد بهم رسانند. باید خیالات یوروپائیان در عقول مردم ایران به تجارت و مصنوعات یوروپائیان سبقت و تقدم داشته باشد. خواهید گفت که میرزا فتحعلی، خیال تو نیز امکان‌پذیر نیست. بلی، علی‌الحساب این هم راست است، باری، حق در خیال من است و وقتی خواهد رسید که مافی‌الضمیر ما از خیال من بروز خواهد کرد.» [۶۰]

این که می‌نویسد خواهید گفت که «خیال تو نیز امکان‌پذیر نیست»، از دو شیوه‌ی تفکر در اخذ و طرح مسائل پرده برمی‌دارد. این دو شیوه در نقد رساله‌ی «یک کلمه» در تقابل هم قرار گرفته‌اند.

شگفت آن که داریوش آشوری، همین چند سال پیش، یعنی نزدیک به ۱۲۰ سال پس از نوشته شدن آن نامه‌ی آخوندزاده، در مقاله‌ی ارزنده‌ای که در نقد و بررسی شیوه‌ی برخورد روشنفکران ایرانی با مدنیت غربی منتشر کرد، بی‌آن که به نوشته‌ی آخوندزاده نظر داشته باشد، از راه دیگری عیناً به

همان نتیجه‌ی مهم دست یافت که آخوندزاده در نقد و تحلیل خود دست یافته بود.[۶۱] این همه قرابت و نزدیکی در شیوه‌ی برخورد و نحوه‌ی دید و نتیجه‌ی بحث در دو نوشته و نقد که نزدیک به ۱۲۰ سال با هم فاصله‌ی زمانی دارند، حکایت از استمرار تاریخی مشکلی دارد که اندیشمندان و روشنفکران ایرانی در دوره‌ی جدید تاریخ ایران و در برخورد با مدنیت جدید غربی با آن روبه‌رو بوده و هستند.

آخوندزاده در نکته‌گیری‌های خود به شیوه‌ی کار روشنفکرانی چون مستشارالدوله بر مسائل مهم دیگری هم انگشت نهاد که همچنان مطرح بحث است. به عقیده‌ی من اهمیت کار او در طرح این گونه مسائل در نقد تاریخ ایران، به بررسی و بازبینی دقیق نیاز دارد. در ۲۵ مارس ۱۸۷۱ میلادی (سوم محرم ۱۲۸۸ قمری) نامه‌ای به مستشارالدوله نوشت. مستشارالدوله در آن زمان از مشاوران وزیر عدلیه‌ی وقت بوده است. این نامه حاوی نکات مهمی است که نخستین‌بار فریدون آدمیت مفاد آن را به بحث و نقد گرفت و مورد تحلیل و بررسی قرار داد.[۶۲] به حاصل نقد او کمی بعد اشاره خواهیم کرد.

در این نامه، آخوندزاده با اشاره به تلاش مستمر مستشارالدوله در زمینه‌ی قانون‌خواهی به او می‌نویسد که حالا موقع آن است که «جمیع خیالات خودتان را از قوه به فعل» درآورید. صلاح کار در آن است که در همه‌ی نقاط ایران، دادگاه‌های شرع برچیده شود و «امر مرافعه» و قضاوت از «دست علمای روحانیه بازگرفته»، به عهده‌ی «وزارت عدلیه» گذاشته شود. «تنها امور دینیه» یعنی «وعظ و پیشنمازی» ازدواج و طلاق و «دفن اموات» و امثال ذلک «در دست علمای روحانیه بماند» اگر چنین شود، هم «منفعت عامه» تضمین می‌شود وهم «اول قدمی است که در ایران به راه سیویلیزه گذاشته می‌شود.»[۶۳]

می‌پرسید که به «چه سبب» باید «امر مرافعه» را از دست علمای اثنی‌عشریه گرفت؟ سببش این است که «ملت ما کل ارباب خدمت را و کل ارباب مناصب سلطنت را اهل ظلمه می‌شمارند»، تا وقتی که چنین اعتقادی در نیت ملت باقی باشد و ملت، دولت و سلطنت را، حکومت جور و ظلم و غاصب بداند،

«مغایرت باطنی فیمابین ملت و سلطنت جاوید است»، و چنین مغایرتی «باعث مفاسد عظیمه» است که به وصف درنمی‌آید. سبب این مغایرت، یعنی جدایی بین ملت و سلطنت، علمای روحانی‌اند. «علما مرجعِ ناسند» چرا؟ برای این که امر قضاوت و «امر مرافعه» را که از اعظم امور است در دست دارند و «حوایج مردم» از قِبل آنها رفع می‌شود. در چنین وضعیتی «سلطنت امر عارضی است.» در حقیقت عمال سلطنت هم چاکران علمایند و باید احکام آنان را مجری دارند. اما «منافع ملت و آبادی مملکت و وطن مقتضی آن است که در میان ملت و سلطنت اتحاد و الفت پیدا شود و سلطنت استقلالِ باطنی و ظاهری حاصل کند و خودش تنها مرجع ملت گردد و علما را در امور اداره شریک خود نسازد... [تا] بمرور ایام مغایرت از میان ملت و سلطنت رفع تواند شد... در اینکه رفع مغایرت از میان ملت و سلطنت از واجباتست، اصلاً حرفی نیست.»[۶۴] اما چگونه می‌توان چنین مغایرتی را از بین برد و بین ملت و دولت و در تعبیر او بین ملت و سلطنت، ایجاد اتحاد کرد، امری است که جای چون و چرا دارد. به خیال آخوندزاده در نخستین تلاش‌ها «به تدبیر فوق‌الذکر [یعنی گرفتن «امر مرافعه» از روحانیون و سپردن آن به دست حکومت] باید تبادر کرد.»[۶۵]

با توجه به آن‌چه که از آخوندزاده تاکنون نقل کردیم، در دیدگاه او، واضع قانون ملت است و ملت است که «کنستیتسیون» می‌نویسد و بساط حکومت مطلقه و سلطنت ظالم را برمی‌چیند و بر اساس همان قانون، دولت یا حکومت قانونی را به وجود می‌آورد. چنین حکومتی البته از ملت جدا نیست و از طبقات مختلف مردم نمایندگی می‌کند و حافظ منافع ملت و استقلال کشور است. به تعبیر روشن‌تر، آخوندزاده در نامه‌ی ۱۸۷۱ میلادی، همان مفهوم «دولت ـ ملت» یعنی nation state را به زبان ساده مطرح می‌کند و چاره‌ی کار را در ایجاد و برپایی دولت ملی و حکومت ملی می‌بیند. همین خواست آخوندزاده، سال‌ها بعد به‌صورت گسترده‌ای در شعر مشروطه انعکاس یافت.[۶۶]

موضوع بیگانگی و جدایی بین ملت و دولت در ایران، نکته‌ای که آخوندزاده ۱۲۴ سال پیش طرح کرده است و برای رفع این بیگانگی چاره‌ای هم اندیشیده است، در سال‌های اخیر هم به‌شیوه‌های مختلف مطرح بحث بوده است: ازجمله فریدون آدمیت با نقد نظر آخوندزاده به این نتیجه می‌رسد که گرچه «دوگانگی میان ملت و دولت واقعیت انکارناپذیر تاریخ ماست»، اما تحلیل آخوندزاده «در همبستگی میان آن دو قضیه درست نیست و نتیجه گیری او هم منطقی نمی‌باشد. عامل اصلی دوگانگی مردم و حکومت، طبقهٔ روحانی نبود؛ سبب حقیقی آن بیدادگری دیوانیان و تعدی آنان به جان و مال مردم بود. ... این مطلب را هم ما قبول نداریم که مردم در حقیقت به پیروی از فلسفهٔ تشیع و به تلقین عالمان شیعی بود که ارباب مناصب و دیوان را "اهل ظلمه" می‌شمردند. برعکس در تعقل تودهٔ عوامِ مردم تصور "ظل الهی" شهریار به‌مراتب نیرومندتر بود تا عقیدهٔ "اهل ظلمه" بودن دولت در اصول تشیع. جان مطلب این است که اگر عامهٔ مردم دولت را اهل ظلمه می‌دانستند برای همان بود که جز ظلم چیزی از اهل دیوان نمی‌دیدند.»[۶۷] سخن آدمیت در تحلیل بنیادی مطلب، مهم و درخور تأمل است، اما بر تحلیل او نکته‌ی بسیار مهمی هم باید افزوده شود. این که در تبیینات تاریخی برای یک مسئله‌ی مهم تاریخی که در دوره‌های مختلف تاریخ یک کشور استمرار داشته است، بتوان یک عامل مشخص را به‌عنوان عامل یگانه در نظر گرفت، جای بحث دارد.

در تبییناتی از این دست، عوامل مؤثر دیگر به یک‌سو نهاده می‌شود و نقش تأثیرگذار و تعیین کننده‌ی آنها در دوره‌های مختلف نادیده گرفته می‌شود. به نظر من در برخورد جامع و تحلیلی با مسائل تاریخی به‌خصوص مسائلی که در تاریخ یک کشور واقعیت انکارناپذیر دارند، بهتر است که در جستجوی عامل منحصر به فرد نباشیم. اگر با چنین فرضی به مسئله نگاه کنیم، با توجه به آن چه که در جامعه‌ی ایران آن زمان می‌گذشت، آخوندزاده در تحلیل خود چندان هم بیراه نرفته بود. استبداد و نقش آن هم امری نبود که در منظومه‌ی فکری آخوندزاده، راه نیافته باشد. چنان که در جایی دیگر به همین مسئله‌ی «استبداد»

به‌عنوان عامل جدایی ملت و سلطنت اشاره کرده بود.[۶۶] در ربط با همین موضوع، آدمیت از سرشگفتی می‌نویسد: «ولی معلوم نیست چرا شیوهٔ استدلال درست خود را اینجا [منظور در نامه‌ی مورخ ۱۸۷۱] عوض کرده است.»[۶۹]

این که آخوندزاده در جایی از استبداد و در جایی دیگر از علمای دین و شیوه‌ی تلقی شیعه از حکومت به‌عنوان عامل جدایی ملت از سلطنت یاد می‌کند، نشان می‌دهد که او باید نقش تاریخی و تأثیرگذار استبداد و تلقی شیعی از حکومت را در مجموع و در دوره‌های مختلف تاریخی ما دیده باشد و این که چرا در نامه‌ی مورخ ۱۸۷۱ نقش مذهب و علمای آن را در جدایی ملت و دولت عمده می‌بیند، امری است که باید پاسخ آن را در چگونگی تلقی شیعه از حکومت، به‌خصوص در دوره‌ی تاریخی موردنظر، یعنی دوره‌ی قاجار جستجو کرد.

تلقی شیعه از حکومت

در نهاد اسلام، رهبری سیاسی از رهبری دینی جدا نبوده است. در دوره‌ی پیغمبر و حتی به‌شیوه‌های دیگر در دوره‌ی خلفای راشدین، سیاست و دیانت دو روی سکه‌ی حکومت بوده است. یعنی حکومت، حکومت دینی بود و رهبر دین، رهبر سیاسی هم بود.

از دوره‌ی امویان، گرچه ظاهراً حکومت دینی و سیاسی همچنان آمیختگی داشت، اما خلافت و حکومت کم‌کم رنگ و بوی سلطنت به خود گرفت و خلافت انتخابی عصر خلفای راشدین به خلافت موروثی مبدل شد. درنتیجه امپراتوری اسلام زیر نظر خلافتی قرارگرفت که جنبه‌ی سلطنت و سیاست آن بر دیانتش می‌چربید. ایران هم مدت‌ها در چنبره‌ی همین قدرت سیاسی جدید گرفتار بود تا آن‌که با روی‌کار آمدن حکومت موروثی طاهریان، نخستین ضربه‌ی اساسی بر قدرت و نفوذ خلافت وارد آمد و جنبش پنهان و آشکاری که در جستجوی استقلال ایران بود درگوشه‌ای از خاک آن سر برکشید. ارتباط کژدار و مریز صفاریان و سامانیان با دستگاه خلافت، در عصر فرمانروایی حکومت شیعیِ آل بویه، دستخوش دگرگونی عمیقی شد و حکومت خلفای عباسی مشروعیت خود را از دست داد.

در همین دوران شکوفایی عصر سامانی و آل بویه بود که کم‌کم، هم در عمل و هم در مقام نظر بین حکومت‌های ایرانی و خلافت شکاف افتاد و سرانجام استقلال سیاسی ایران از امپراتوری اسلام در دوران حکومت آل بویه تحقق یافت و کاری‌ترین ضربه‌ها بر قدرت خلافت وارد آمد. بحرانی که «خلافت» دچارش شده بود صرفاً به دنیای عمل محدود نمی‌شد. بحران در

تفکر فلسفیِ عصر هم انعکاس می‌یافت. ابونصر فارابی «فیلسوف شیعی مشرب» نخستین اندیشمند دوره‌ی اسلام است که با ورود «در بحث عقلی درباره نظام حکومتی دوره اسلامی» بحران خلافت و «بحران جانشینی پیامبر اسلام» را مورد بحث فلسفی قرار داد.[۷۰]

روایت اهل سنت در توجیه سیاسی «خلافت» با مفهوم «بسته شدن دایرهٔ نبوت»[۷۱] ملازمت داشت. چنان چه گفته شد در عصر پیغمبر ـ و حتی تا حدودی در دوره‌ی خلفای راشدین ـ حکومت از دیانت جدا نبود، یعنی رهبری دینی همان رهبری سیاسی بود. مفهوم این رهبریِ توأمان این بود که پیغمبر از طریق وحی، ضوابط و شرایط زندگی دینی و سیاسی را به دست مردم می‌داد و هر چه که شارع شرع به دست می‌داد، بر اساس آن حکومت هم می‌شد. خلفای راشدین هم، چون با پیغمبر زیسته بودند و بسیاری از آن ضوابط و قواعد شرع را همچنان به یاد داشتند و در پی تدوین آن بودند، هنوز ادامه‌ی سنت پیغمبر را در سیاست به عهده داشتند و به تعبیری حکومت در دوره‌ی آنان چه در معنای سیاسی و چه در معنای دیانتی آن شرعی بود. اما بعد از پیغمبر به روایت اهل سنت، دایره‌ی نبوت بسته شد و دیگر هیچ‌کس از طریق وحی به ضوابط و شرایط زندگی دینی و سیاسی مسلمانان دست نمی‌یافت. بنابراین سیاست دیگر در معنای دیانت، آن‌گونه که در عصر پیغمبر فهمیده می‌شد، نمی‌توانست باشد. با چنین استدلالی راه برای حکومت‌های اموی و عباسی که خلافت را به‌صورت سلطنت موروثی درآورده بودند، باز می‌شد. بنابراین اقتدار سیاسی موروثیِ اینان در حکومت بر مسلمانان، اگرچه فاقد صلاحیت دینی لازم بودند، مشروعیت می‌یافت.

در دید شیعه صلاحیت دینی برای حکومت در دوره‌ی پیغمبر از طریق وحی به دست می‌آمد و در دوره‌ی جانشینان او از طریق ارتباط آنان با منبع فیض نبوت. شیعه معتقد است که بعد از پیغمبر، حکومت از آنِ امامان او است که امامت را به خواست خدا، از سوی پیغمبر به ارث برده‌اند و در نبود پیغمبر، با منبع فیض نبوت همچنان در ارتباطند و بهره‌های فیض الهی نصیب آنان

است. اما مفهوم روایت اهل سنت از «بسته شدن دایرهٔ نبوت» این بود که دیگر کسی با منبع فیض نبوت در ارتباط نیست، یعنی امامی در کار نیست که با بهره‌گیری از منبع فیض، حکومت عادلانه‌ی دینی را آن‌گونه که در عصر پیغمبر وجود داشت، بتواند بر پا کند. مفهوم سیاسی این سخن آن بود که حتی اگر حکومت خلفا، آن‌گونه که شیعه تصور می‌کند، حکومت عادلانه‌ای هم نباشد، باز باید بدان تن داد و تسلیم شد.

اما شیعه با پیش‌کشیدن مفهوم امامت و تداوم فیض نبوت در باطن امامت، معتقد بود که فیض نبوت با وجود امام استمرار دارد و اگر حکومت به دست امامان شیعه باشد، حکومتی خواهد بود عادلانه وگرنه حکومت غیرامام، حکومتی است غاصب و ظالم. این تلقی شیعه از «امامت» که دو وجه رهبری سیاسی و دینی را درهم ادغام می‌کرد و سیاست و دیانت را درهم می‌آمیخت، بیشتر تلقی‌ای بود ایرانی تا اسلامی. در ایران باستان هم شاه با فره ایزدی، مظهر دو قدرت سیاسی و دینی بود. فره ایزدی همان تأییدات الهی و بهره‌مندی از فیض الهی و خرد بود که شاه را مظهر عدالت دینی هم قرار می‌داد. در حماسه‌ی ملی ما هرگاه فره ایزدی از پادشاهی گم می‌شد، او از عدالت و دادگری دور می‌شد و به بیداد و بی‌عدالتی درمی‌غلتید.[۷۲]

در روایت آرمانی ایرانشهری از مفهوم پادشاهی، فره ایزدی مایه‌ی تداوم فیض الهی است در وجود شاه که او را شایسته‌ی حکومت عادلانه و خردمندانه‌ی سیاسی و دینی می‌ساخت. اما شیعه این تداوم فیض الهی در «باطن امامت» را فقط در وجود امامان خود منحصر ساخت. به همین جهت شیعه‌ی دوازده امامی در بسیاری از دوره‌های تاریخ ایران معتقد بود که حکومت عادلانه فقط با ظهور امام‌زمان تحقق خواهد یافت و در غیبت او هر حکومتی که بر پا شود از نظر شرعی حکومتِ جور است و ظلم و فاقد عدالت حقیقی. به همین دلیل بسیاری از اهل تشیع از این‌که در غیبت امام، با حکومت و ارکان سلطنت همکاری داشته باشند، پرهیز می‌کردند.

اما اگر اتصال به منبع فیض الهی در روایت شیعه در وجود امامان شیعه

محصور و محدود ماند، در روایت عرفان ایرانی، به‌خصوص آن بخش از عرفان ایرانی که به‌قول سهروردی ادامه‌ی حکمت خسروانیِ ایران باستان بوده است، از این محدودیت به در آمد. از این دیدگاه، عرفان ایرانی با جابه‌جا کردن مفهوم «امامت» و «ولایت» و جایگزین کردن «ولی» به‌جای «امام» دایره‌ی بهره‌وری از فیض الهی را از محدوده‌ی امامت و امامان خارج کرد و ولایت را «ادامه و باطن» نبوت خواند. در این منظر، «ولی» انسان کاملی است که در هر دوره‌ای می‌تواند حضور داشته باشد، چرا که فیض الهی همچنان ادامه دارد و به پیغمبر و امام محدود نمی‌ماند. مسئله‌ی «ولایت» و حدود و ثغور مفاهیم آن در عرفان ایرانی خود موضوعی مستقل و درخور تحقیق و بررسی جداگانه است. سخن ما در این جا درباره‌ی «ولایت» فقط اشاره‌ای است به اصل موضوع، و بحث اساسی درباره‌ی آن از حوصله‌ی کار و گفتار ما خارج است.

این سخن سهروردی که حسن بصری و ذوالنون مصری و سهل تستری و بایزید و ابراهیم ادهم و جنید و شبلی از پیامبران اسراییل برترند[۷۳]، منزلت «ولی» را در دیدگاه عرفایی چون او نشان می‌دهد. در منظومه‌ی فلسفی سهروردی، یکی از بحث‌های اساسی «منافات بسته شدن دایرهٔ نبوت... با تداوم فیض الهی» است. در دید او ولایت «ادامه و باطن نبوت» بود. او در راه دفاع از همین عقیده «جان باخت.»[۷۴] اگر امروز مفهوم سیاسی نظریه‌ی عرفانی و فلسفی سهروردی برایمان چندان روشن نباشد، مفهوم آن در قلمرو حکومتی که دایره‌ی نبوت را بسته می‌دانست و از این طریق به حکومت خلفا و یا در معنای عام آن به هر حکومت مقتدر، مشروعیت می‌داد، دقیقاً روشن و آشکار بود. تا آن اندازه روشن و آشکار که جان او را بستانند و هستی‌اش را بر باد دهند.

این مفهوم «ولایت» با میراث معنوی «حکمت خسروانی» ایران پیش از اسلام ارتباط تنگاتنگ داشت. اگر مفهوم «امامت» با مفهوم شاهیِ ایرانشهری، شاه (مظهر سیاست) به‌علاوه‌ی فره ایزدی (مظهر دیانت)، نزدیکی داشت، مفهوم

«ولایت» هم با آن چه که در حکمت خسروانی در ایران پیش از اسلام مطرح بود، بی‌ارتباط نبود. اگر حکمت خسروانی را که میراث آن به‌درستی برای ما روشن نیست، فلسفه‌ی نظری و عرفانی ایران پیش از اسلام بدانیم، بین این فلسفه‌ی نظری که بیشتر جنبه‌ی عرفانی داشت، با اندیشه‌ی شاهنشاهیِ ایرانشهری که بیشتر جنبه‌ی سیاسی داشت، نوعی همخوانی هم می‌توان نشان داد.

سهروردی ظاهراً نخستین کسی است که صریحاً متذکر ارتباط عمیق و بنیانیِ سنت تفکر عرفان ایرانی، به‌خصوص عرفان خراسان، با سنت تفکر حکمت خسروانی در ایران پیش از اسلام شده است. او با درک و دریافت چنین ارتباطی، در حقیقت، استمرار تاریخ ایران را در دوران اسلامی و ارتباط آن را با تاریخ ایران پیش از اسلام نیز نشان داد. امری که از تیررس نگاه بسیاری از روشنفکران عصر مشروطه و معاصر دور مانده است.

سهروردی در یکی از نوشته‌هایش، «المشارع و المطارحات»، به‌اشاره از چهار عارف ایرانی (بایزید، حلاج، ابوالعباس قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی) یاد می‌کند که در دوران ایران اسلامی از ادامه‌دهندگان و میراث‌داران حکمت خسروانی ایرانِ پیش از اسلام بوده‌اند، و می‌نویسد: «و اما خمیرةالخسروانیین فی‌السلوك، فهی نازلة الی سیار بسطام، و من بعده الی فتی بیضا و من بعدهم الی سیار آمل و خرقان.»[۷۵] منظور سهروردی از سیار (جهانگرد) بسطام، بایزید بسطامی و فتی (جوانمرد) بیضا، حسین بن منصور حلاج و دو جهانگرد (سیار) آمل و خرقان، ابوالعباس قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی است.

بایزید و حلاج و خرقانی از سرشناس‌ترین و معروف‌ترین عرفای ایران‌اند و نامشان زبانزد متون ادب عرفانی ماست. ابوالعباس قصاب آملی را کمتر می‌شناسند.[۷۶] بر این نام‌ها، نام‌های بسیارِ دیگری هم می‌توان افزود و من بی‌هیچ تردیدی بر این نام‌ها، نام ابوسعید ابوالخیر را هم می‌افزایم. دلیلش را جایی دیگر نوشته‌ام.[۷۷] او از دست‌پروردگان ابوالعباس قصاب و از نزدیکان

ابوالحسن خرقانی بوده است. جمع‌آوری و بررسی نکات مشترک در تفکر عرفانی این عارفان (نازله‌داران و ادامه‌دهندگان حکمت خسروانی) می‌تواند ما را به بازسازی دیدگاه‌های نظری حکمت خسروانی در ایران پیش از اسلام، یاری دهد.[۷۸]

مشرب سکر، مشرب عرفانی بایزید و حلاج در دو عبارت معروف خلاصه شده است. دو عبارتی که مفهوم «ولایت» را به‌طور مشخص در محتوای خود ارائه می‌دهند: «سبحانی سبحانی ما اعظم شأنی» شطح معروف بایزید است و «اناالحق» حکم ماندگار حلاج. سخن معروف ابوسعید «لیس فی جبتی سوی‌الله» که بیان دیگری از سخنان بایزید و حلاج است، نیز زبانزد متون صوفیه است. از قصاب و خرقانی هم اگر عبارتی در این مفهوم انتشار نیافت، اما محتوی و مضمون آن عبارات را در منقولات و سخنان آنان به‌وضوح می‌توان دید.

این نوع برداشت از مفهوم «ولایت» و «استمرار فیض الهی» در یکی از روایت‌هایی که در شرح حال ابوسعید ابوالخیر نوشته‌اند به‌وضوح انعکاس یافته است. این روایت در قدیم‌ترین شرح حال ابوسعید، یعنی متنی که جمال‌الدین ابوروح نوشته است نقل شده است.

«از پدرم شیخ‌الاسلام ابوسعید شنیدم که یک‌روز شیخ [منظور ابوسعید ابوالخیر است] را سخن می‌رفت، دانشمندی فاضل حاضر بود، آهسته گفت که "این سخن ــ که شیخ [ابوسعید] گفت ــ در هفت سُبع قرآن، هیچ جای نیست". شیخ گفت: "این سخن در سُبع هشتم است!" آن دانشمند گفت: «سُبع هشتم کدامست؟» گفت: «این هفت سُبع آن است که (یا ایهاالرسول بلغ ما انزل الیک ۵/۶۷) و سُبع هشتم آن است که (فاوحی الی عبده ما اوحی ۵۳/۱۰) شما پنداریت که سخن خدای تعالی معدود و محدود است، انّ کلام الله تعالی لا نهایة لهُ، اما مُنزل بر محمد این هفت سُبع است و اما آنچ بدلهاء بندگان میرساند در حصر و عَد نیاید و منقطع نگردد، در هر لحظتی از وی رسولی بدل بندگان

می‌رسد. چنانک پیغامبر، علیه السَلم، خبر داد اتقوا فراسة‌المومن فانّه لم ینظُر الا بنورالله تعالی...»[۷۹]

بنده‌ی مومنِ کامل در دید عرفایی چون او جز «ولی» نمی‌توانست باشد. در سخن او به‌صراحت قرآن موجود، کلامی است که فقط در هفت سُبع بر پیغمبر نازل شده است، حال آن‌که به‌واسطه‌ی استمرار فیض الهی همچنان دل بندگان مؤمن، مهبطِ کلام الهی است.

هم تلقی دینی و سیاسی شیعه از مفهوم امامت و حکومت و هم تلقی عرفان ایرانی از مفهوم ولایت هر دو با روایت اهل سنت از مفهوم خلافت، تعارض ماهوی داشت. البته یک نکته‌ی اساسی و مهم را در این بحث نباید نادیده گرفت. در نظریه‌ی خلافت اگرچه دایره‌ی نبوت بسته انگاشته می‌شد، اما به‌طور عام خلیفه‌ی مسلمانان مظهر قدرتِ «اولی‌الامر»، صاحبان امر و قدرت سیاسی در این آیه: «اطیعوا اللّه و اطیعوا الرسولَ و اولی‌الامر مِنکم» (سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۵۹)، قرار می‌گرفت. و اطاعت از قدرت و اقتدار او شرعاً لازم می‌آمد. البته شیعه به‌صراحت از اولی‌الامر به امامان خود تعبیر می‌کرد و بدین ترتیب نسبت به روایت اهل سنت از اولی‌الامر، معترض باقی می‌ماند. همین نوع اعتراض در نامه‌ای از میرزای قمی که در اواخر عمر خود به فتحعلی شاه نوشته است و به موضوع مورد بحث ما هم مربوط است، به‌وضوح منعکس شده است.

در دوره‌ی قاجار، صوفیان در ضدیت با علمای دین می‌کوشیدند که به فتحعلی شاه عنوان اولی‌الامر بدهند. میرزای قمی می‌نویسد: «چه خاک بر سر کنم. یک جا می‌شنوم که می‌خواهند لقب اولی‌الامر بودن به شاه بگذارند که مذهب اهل سنت و خلاف مذهب شیعه است... باتفاق شیعه مراد از اولی‌الامر، ائمه طاهرین صلوات‌الله علیهم اجمعین می‌باشند، و اخبار و احادیثی که در تفسیر آیه وارد شده است به این مطلب از حد بیرون است...»[۸۰]

اما تلقی شیعی از حکومت، گرچه همیشه حکومت حقیقی را از آنِ صاحب

زمان می‌شناخت، در دوره‌ی قاجار دستخوش دگرگونی بنیادی شد. درست است که پاره‌ای از ریشه‌های این دگرگونی بنیادی را باید در حکومت صفویه جستجو کرد، اما بیان نظری و شرعیِ این دگرگونی در اوایل حکومت قاجار، به‌خصوص در دوره‌ی فتحعلی شاه قاجار تدوین شد.

پیش‌زمینه‌های همان دگرگونی را در تاریخ دوره‌ی صفویه می‌توان نشان داد. موضوع آن دگرگونی‌ها در متون دوره‌ی قاجار به‌خوبی انعکاس یافته است. میرزا محمد تنکابنی در کتاب معروفش ***قصص العلماء*** بر اساس نوشته‌ی سید نعمت‌الله جزایری به‌نام «عوالی‌اللئالی» درباره‌ی منزلت شیخ نورالدین علی بن عبدالعالی کرکی معروف به محقق ثانی، مطالبی آورده است که خواندنی است. می‌نویسد:

«مخفی نماناد که شیخ علی بن عبدالعالی کرکی از علماء زمان شاه طهماسب صفوی است. [شاه طهماسب] جناب شیخ علی کرکی را از جبل عامل به دیار عجم آورده و در اعزاز و اکرام او کوشیده و به همهٔ ممالک خود نوشته که همه امتثال امر شیخ علی نمایند و اصلِ سلطنت، آن بزرگوار است زیرا که نایب امام است. پس شیخ به همه بلدانی که در تحت تصرف شاه طهماسب بود نوشت که دستورالعمل خراج شما چنین است و تدبیر در امور رعیت به فلان نحو است و تغییر داد قبله را در بسیاری از بلاد عجم برای اینکه مخالفت با واقع داشت و سید نعمت‌الله جزایری در صدر کتابش موسوم به غواص اللئالی [صحیح آن عوالی‌اللئالی است]نوشته که چون محقق ثانی در عصر شاه طهماسب صفوی به اصفهان و قزوین آمد، سلطان به او گفت که تو به سلطنت از من سزاوارتری زیرا که تو نایب امام می‌باشی و من از جمله عُمال تو می‌شوم که به اوامر و نواهی تو عمل می‌کنم و شیخ احکام و رسایل به سوی مملکت پادشاه فرستاد، به نزد عمال ایشان که متضمن قوانین عدل و کیفیتِ سلوکِ عمّال با رعیت در اخذ خراج و مقدار آن و

مقدار مدت آن بود، و امر کرد که مخالفین و سنیان را بیرون کنند تا مبادا که موافقین را گمراه نمایند. و سلطان نیز به عمّال نوشت که اطاعت و امتثال اوامر شیخ نمایند و بدانند که شیخ اصل در سلطنت است و اصل در اوامر و نواهی است..»[۸۱]

در ایران دوره‌ی صفوی منصب شیخ‌الاسلامی با قدرت بسیار بی‌سابقه‌ای به او تفویض شد. اقتدار محقق ثانی و سرسپردگی شاه به او، در فرمانی از شاه طهماسب، که در پاره‌ای از منابع، از جمله *ریاض‌العلماء* آمده است، به‌خوبی پیدا است. گرچه در بخش‌هایی از آن فرمان، از او به «نایب‌الامام» یاد شده است و عملاً اعتبار و اقتداری برای او منظور شد که تا آن زمان برای هیچ مجتهد شیعه‌ای منظور نشده بود، اما هیچ سندی در دست نیست که در دوره‌ی صفویه به جدّ، از مسئله‌ای به‌نام «ولایت فقیه» بحث شده باشد یا رساله‌ای در این زمینه به نگارش درآمده باشد. بحث ولایت فقیه در مفهومی که امروز شناخته شده است از بحث‌های مطرح شده در دوره‌ی قاجار است و نخستین بار در سلطنت فتحعلی شاه است که مبحث ولایت فقیه به‌طور جدی با استناد به پاره‌ای احادیث و آیات و اخبار مطرح می‌شود.

«ولایت فقیه» در دوره‌ی قاجار

ولایت فقیه در مفهوم حکومت و کشورداری فقیه، مفهوم تازه و برساخته‌ای بود که در این دوره مطرح بحث شد. مستند این بحث پاره‌ای از احادیث و اخبار مورد وثوق شیعه بود که کمی بعد به آنها اشاره خواهیم کرد. چندتن از فقهای سرشناس عصر فتحعلی شاه با آن که در عمل ارتباط بسیار نزدیکی با شاه داشته‌اند و از حامیان سرسخت سلطنت او بوده‌اند، در مقام نظر همیشه حق حکومت را در غیبت امام از آنِ ولیِ فقیه می‌دانسته‌اند که به‌زعم آنان جانشین امام و میراث‌دار امانت پیغمبر است. اگر از مورد استثنایی محقق ثانی و منزلتی که عملاً در حکومت شاه طهماسب نصیب او شده بود بگذریم، ولایت و مقام فقیه به‌عنوان ولیّ امر و ولیّ امرِ حکومت، در معنای کشورداری در فرهنگ شیعه تا آن زمان سابقه‌ی روشنی نداشته است و اگر هم داشته است از پاره‌ای اشارات پراکنده فراتر نرفته و به‌صورت یک بحث اصولی در نیامده بود.

در دوره‌ی فتحعلی شاه، نخستین کسی که به‌صورت مضبوط و به‌طور جدی و اصولی این بحث را مطرح کرد و به‌استناد نوزده حدیث و پاره‌ای آیات و اخبار، صریحاً در غیبت امام، حق حکومت و کشورداری را از آن فقیه عادل دانست، ملااحمد نراقی بود. البته فقهای دیگری هم در این دوره در چنین برداشتی با او همصدا بوده‌اند، اما چهره‌ی شاخص این فقها در طرح این بحث، همین نراقی بوده است.

آیت‌الله خمینی هم در کتاب **ولایت فقیه** ***«حکومت اسلامی»*** نه‌تنها چندبار به نام او و احادیث مورد استناد او اشاره و استناد می‌کند،[۸۲] بلکه

صریحاً در دو مورد، پیشینه‌ی بحث را به نراقی و نائینی و یک جا به‌اشاره به کاشف‌الغطاء هم محدود می‌کند. می‌نویسد: در این‌که «منصب قضا از مناصب فقهای عادل است، اختلافی نیست، بر خلاف مسألهٔ ولایت که بعضی مانند مرحوم نراقی و از متأخرین مرحوم نائینی تمام مناصب و شؤون اعتباری امام را برای فقیه ثابت می‌دانند و بعضی نمی‌دانند.»[۸۳] و در جای دیگر می‌گوید: «بطوریکه نقل کردند مرحوم کاشف‌الغطاء نیز بسیاری از این مطالب را فرموده‌اند... . از متأخرین مرحوم نراقی همه شؤون رسول‌الله(ص) را برای فقها ثابت می‌دانند و مرحوم آقای نائینی نیز می‌فرمایند که این مطلب از مقبوله‌ی "عمربن حنظله" استفاده می‌شود. در هر حال طرح این بحث تازگی ندارد و...»[۸۴]

اما طرح این بحث تا پیش از دوره‌ی قاجار در فرهنگ شیعه پیشینه‌ای اصولی ندارد و بسیار هم تازگی دارد. البته نویسنده‌ی کتاب «ولایت فقیه» از یک جهت محق است و آن این است که آن چه که او در حقانیت ولایت فقیه در کتابش آورده است، در بنیاد و طرح مسائلِ مربوط به آن تازگی ندارد و اصول آن مباحث به‌طور مشروح در «عوایدالایام» نراقی و بعدها در دوره‌ی مشروطه به‌اشاره در نوشته‌ی نائینی هم طرح شده است.[۸۵] اما سابقه‌ی تاریخی آن بحث همان‌گونه که دیگران هم نوشته‌اند پدیده‌ای است نوظهور مربوط به عصر قاجار.[۸۶] چنین پدیده‌ای ـ پدیده‌ی «ولایت فقیه» ـ در مفهوم حکومت و کشورداری در دیدگاه فقهای شیعه‌ی عصر قاجار، در فقه شیعیِ پیش از آن و در بحث‌های نظری و کلامی مربوط به آن سابقه نداشته است. نیز چنین مفهومی با مفهوم «ولایت» در عرفان ایرانی از زمین تا آسمان متفاوت است. در نظریه‌ی عرفانی، ولایت هیچ‌گاه مفهوم سیاسی این‌چنینی نداشته است و ناظر به مفهوم حکومت سیاسی و کشورداری نبوده است. ولایت در معنای فنای در حق و برگزیده شدن به دوستی حق، به دنیای معنویتی متعلق است که بحث درباره‌ی آن از موضوع گفتار ما خارج است.

یک شباهت ظاهری اما مهم بین چنین مفهومی از ولایت در «ولایت فقیه»

با آن چه که در عرفان ایرانی و اسلامی مطرح شده است، وجود دارد. این شباهت صوری بیانگر نوعی جابه‌جایی مفهوم هم هست. جابه‌جایی مفهوم ولایت ولی به ولایت فقیه، به عبارت ساده‌تر یعنی مبدل کردن یک مفهوم تماماً عرفانی به یک مفهوم تماماً شرعی و شیعی.

در پیش گفته‌ام که شیعه دایره‌ی نبوت را بسته نمی‌دانست و امامت را به «باطن نبوت» تعبیر می‌کرد، و در تفکر عرفانی هم دایره‌ی نبوت باز بود و ولایت به باطن نبوت تعبیر می‌شد. در تفکر شیعه‌ی امامیه، امامت در وجود دوازده امام محدود و محصور می‌ماند اما در تفکر عرفانی چنین حصر و محدودیتی درباره‌ی ولایت وجود نداشت. در تفکر شیعی، امامت با حکومت ارتباط تنگاتنگ داشت و شیعه معتقد بود که بعد از پیغمبر، حکومت از آنِ امامان اوست. اما در تفکر عرفانی، مفهوم ولایت و بسته نبودن دایره‌ی نبوت هیچ ربطی به امر حکومت سیاسی و کشورداری نداشته است و فقط در شیوه‌ی استدلال، در بسته نبودن دایره‌ی نبوت با شیعه همسویی داشت و به همین جهت گاه مورد دشمنی حکومت‌گران سنی و خلفای جهان اسلام واقع می‌شد و جنبه‌ی سیاسی بدان می‌دادند. چنان که در مورد سهروردی چنین شد. در جریان تاریخ عده‌ای از فقهای شیعه از آن‌جایی که حکومت واقعی را از آنِ امام خود می‌دانستند، چه در زمانی که امامان‌شان در قید حیات بودند و چه در غیبت امام زمان، حکومت‌گران دیگر را غاصب می‌پنداشتند و از حکومت آنها به حکومت جور و ظلم یاد می‌کردند. اما با دگرگونی تلقی بعضی از فقهای شیعه در دوره‌ی قاجار، مسئله‌ی حکومت به شیوه‌ای دیگر مطرح شد. در این دوره بعضی از فقهای شیعه ازجمله ملااحمد نراقی نظر دادند که گرچه در اصل، حکومت و کشورداری از آن امام است، اما در غیبت امام زمان، حکومت از آنِ ولی فقیه است که از «امنای» پیغمبر و «وارث» علم نبوت است و نایب امام. بدین‌ترتیب مدعی شدند که در هر دوره‌ای آن کس که مجتهد اعلم است، حکومت از آن اوست.

بعضی از فقهای شیعه در این دوره با این سخن که ولی فقیه جانشین امام و

وارث علم امام و پیغمبر است، اگرچه در مقام نظر از دیدگاه عصمت و اصل امامت، به انحصار استمرار دایره‌ی فیض نبوت در دوازده امام خود معتقد باقی ماندند، اما در مقام عمل از دیدگاه حکومت به این انحصار خاتمه دادند و مدعی شدند که در غیبت امام، مجتهد عادل و «ولی فقیه» همچنان با دایره‌ی نبوت مربوط است و امین پیغمبر و وارث علم او و امام است و به همین جهت به نیابت از امام، هم مسند قضای «شرعی» و هم حکومت و کشورداری از آن اوست.

در حقیقت آن چه که در تطور اندیشه‌ی عرفان ایرانی در باب ولی و ولایتِ اولیا گفته می‌شد، در روایت شیعی در این دوره با تغییر محتوا و با تفسیر متشرعانه به صورت ولایت فقیه در آمد. به‌زعم من این برداشت متشرعانه و صرفاً شرعی از مسئله‌ی ولایت، با چگونگی برداشت شیعی و گاه متشرعانه از عرفان و تصوف که در ایران سده‌های پیش آغاز شده بود، بی‌ارتباط نبود.

وحدت تصوف و تشیع

وحدتی که با سهروردی بین تصوف و فلسفه ایجاد شده بود، در فاصله‌ی یکی دو قرن به وحدت تصوف و تشیع انجامید و بیان فلسفی این وحدت بیشتر در آثار فیلسوفان عارف‌مشرب شیعی چون سید حیدر آملی و بعدها در نوشته‌های دیگران، وضوح و روشنی یافت. حیدر آملی گرچه از بزرگترین شارحان، معتقدان و ستایشگران شیعی آرای ابن عربی است، اما در باب خاتم «ولایت مطلقه» و «ولایت مقیده» یا محمدیه با او و با بعضی از پیروان او اختلاف نظر بنیادی داشته است.[87] به نظر ابن‌عربی، عیسی بن مریم خاتم ولایت مطلقه است و برخی از پیروان ابن‌عربی، خود او را هم خاتم ولایت مقیده می‌دانستند. مستند عقیده‌ی اخیر پاره‌ای از سخنان خود ابن‌عربی بوده است.[88] حیدر آملی از همین دیدگاه به نقد آرای داود قیصری یکی از معتبرترین شارحان سنی مذهبِ آرای ابن عربی می‌پردازد. از مجرای همین اختلاف است که تفاوت تلقی شیعی از عرفان ابن‌عربی به دست داده می‌شود.

حیدر آملی در آغاز کتاب ***جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*** می‌گوید، در میان فِرق اسلامی، هیچ فرقه‌ای را نمی‌توان نشان داد که به‌اندازه‌ی شیعه منکر صوفیه یا به‌اندازه‌ی صوفیه منکر شیعه باشد. به زعم او، این انکار و دشمنی ریشه در جهل و نادانی دارد، چرا که «مأخذ»، «مشرب» و «مرجع» هردو فرقه یعنی شیعه و صوفیه یکی است. هر دین ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن شریعت و باطن آن حقیقت آن است. به‌گمان او شیعه مظهر شریعت (ظاهر) و صوفیه مظهر حقیقت (باطن) دین و تشیع‌اند. با چنین تفسیر و برداشتی صریحاً تصوف حقیقی را عین تشیع و تشیع را عین تصوف می‌داند و تلاش عظیمی را

در وحدت تصوف و تشیع سامان می‌دهد.[۸۹]

او خود نمونه‌ی همان صوفی‌ای بود که به‌زعم او صوفی حقیقی بود و شیعه؛ اما در برداشت شیعیِ او از تصوف، هنوز اصالت با صوفی حقیقی بود و ولیِّ عارف. او در همین ***جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*** بحث مفصلی را در زمینه‌ی علوم رسمی و علوم حقیقی پیش می‌کشد و با دلایل عقلی و نقلی در شرح و تفسیر حدیثِ «العلما ورثة الانبیاء» که از قضا از احادیث مورد استناد طرفداران نظریه‌ی «ولایت فقیه» هم هست، به این نتیجه می‌رسد که علمِ مجتهدِ فقیهِ متشرع در محدوده‌ی علوم رسمی و کسبی است که به ظاهر شریعت مربوط است و علم پیغمبر، اولیاالله و صوفیان حقیقی، علمی است حقیقی و غیرکسبی که به حقیقت دین و شرع مربوط است. بنابراین مجتهد فقیه به صرف این که مجتهدِ علوم شرعی است نمی‌تواند ادعا کند که وارث علم پیغمبر و اولیا است، چرا که علم پیغمبر و اولیا، علمی کسبی نیست، علمی است غیرمُکتَسَب، برخاسته از یک ارتباط معنوی با منبع فیض الهی.[۹۰] اما در نظریه‌ی ولایت فقیه، نظریه‌ای که در دوره‌ی قاجار پرورانده شد، به استناد احادیث مختلف و ازجمله به استناد همین حدیث مورد بحث: «العلماء ورثةالانبیاء» ولی فقیه، وارث همه‌ی علوم انبیا و اولیا شناخته شد.

در نتیجه‌ی وحدتی که در نظریه‌ی صوفیان شیعی‌مشربی چون سید حیدر آملی بین تصوف و تشیع ایجاد شد و از مجرای همین وحدت، «ولایت» در مفهوم عرفانیِ آن به‌طور عام و ولایت مطلقه و مقیده‌ی «ولی» در مشرب عرفانیِ وحدت‌وجودیِ ابن‌عربی، به امام اول شیعیان و امام زمان بازگردانده شد، زمینه‌ای فراهم آمد که منجر به پیدایی نظریه‌ی «ولایت فقیه» شد.

این همسویی و وحدت نظری و فلسفی‌ای که از پیش در مقام نظر بین تصوف و تشیع ایجاد شده بود و ریشه در تلقی صوفیه و شیعه در باز بودن دایره‌ی نبوت و مفهوم ولایت و امامت داشت، این‌بار در دوره‌ی قاجار در مقام عمل به نوعی همسویی و همانندی تازه دست یافت. چنان‌که در نظریه‌ی فقهی بعضی از فقهای شیعه‌ی عصر قاجار و زمان ما، ولایت پیغمبر و امام

عملاً از انحصار خارج شد و در غیبت آنان به «ولی فقیه» واگذار گردید و به‌استثنای عصمت، همه‌ی شئونات پیغمبر و امام برای ولی فقیه هم ثابت شد. بدین‌ترتیب نه‌تنها از جهت نظری و فلسفی بین تشیع و تصوف درباره‌ی باز بودن دایره‌ی نبوت و مفهوم ولایت و امامت، ایجاد هماهنگی شد، بلکه در عمل هم «بدلی» شرعی برای «ولی» آن‌گونه که در عرفان و تصوف از آن یاد می‌شد، به دست آمد.

در تفکر عرفانیِ شیعی حضرت علی مظهر ولایت مطلقه و امام زمان مظهر ولایت مقیده شد و در تفکر شرعیِ شیعی مجتهد اعلم به نیابت از امام، «ولی فقیه» گردید و عملاً از نظریات عرفانی به‌نفع شرع بهره‌برداری شد. بدین‌ترتیب اختلاف دیرینه بین صوفیان و متشرعین و اختلاف بین تصوف و شرع، به‌نفع شرع حل و فصل گردید. درک این نوع تحول و دگرگونی و «حل و فصل»ها و شناخت رواج آن‌نوع برداشت متشرعانه و شیعی از تصوف و عرفان در بررسی‌های تاریخی درباره‌ی انحطاط تفکر عرفانی در ایران، اهمیت خاصی دارد.

عرفان ایرانی در گذرگاه همان همسویی‌های نظری و فلسفی و این نوع «بدل»سازیِ عملی، تاب و توان خلاق خود را از دست داد و در چنبره‌ی تلقی شیعی و متشرعانه، از نَفَس افتاد و به مباحث نظری خشکی مبدل شد که در حوزه‌های علمیه هم نمایندگان خود را در میان فقهای شیعه یافت. تصادفی نیست که هم ملااحمد نراقی و هم آیت‌الله خمینی دو نماینده‌ی برجسته‌ی نظریه‌ی ولایت فقیه، هردو به مباحث عرفانی علاقه داشتند و در میان هواداران به عرفان‌مشربی اشتهار داشتند. ملااحمد نراقی، هم مجموعه غزلی دارد و هم مثنوی‌ای دارد به نام طاقدیس. در آن غزل‌ها مباحث عرفانی را به‌زبان مصطلحات عرفانی مطرح کرده است و در مثنوی طاقدیس به مسائلی اشاره کرده است که اگر کسی نداند که سراینده‌ی آن غزل‌ها و مثنوی همان فقیه صاحبِ نظریه‌ی «ولایت فقیه» است، ممکن است گمان کند چنین سروده‌هایی از زیرِ دستِ عارف دل‌سوخته‌ای درآمده است که با شرع چندان میانه‌ای ندارد.

همین ناهمخوانی‌ها مایه‌ی شگفتی بعضی از محققان معاصر شده است. یکی از محققان این دوره بر سر همین تناقض و ناهمخوانی می‌اندیشد که شاید این نوع سروده‌ها حاصل «پشیمانی»های «واپسین سالهای زندگی» او و حاصل پرخاش‌های او «به ناهنجاریهای... مرسوم» و «پیمانهای اجتماعی نادلخواه» باشد که او «برخلاف میل قلبی»اش،[۹۱] به پیروی از آنها مجبور شده بود. اما من چنین نمی‌اندیشم. فکر می‌کنم اگر مبنای تفکر نراقی به‌دقت بررسی شود، بین نظریه‌ی «ولایت فقیه» او و این نوع عرفان شیعی، رسمی و متشرعانه‌ی او، همخوانی بنیادی وجود دارد. و چون دلایل این بحث را پیش‌تر مورد نقد و بررسی قرار داده‌ام از توضیح بیشتر تن می‌زنم.

آیت‌الله خمینی هم جدا از شعرهای عرفانی و تفاسیر عرفانیِ بعضی از سوره‌های قرآن، بر یکی از معتبرترین شروح عرفانیِ فصوص‌الحکم ابن عربی، یعنی شرح قیصری بر فصوص، تعلیقه‌هایی دارد. از دیگر نوشته‌های او که صبغه‌ی عرفانی دارد و بر مشرب عرفان شیعی به نگارش درآمده‌اند، می‌توان از «شرح دعای سحر»، «مصباح الهدایه»، در بیان ولایت علویه و «سرّالصلوة (صلوةالعارفین یا معراج السالکین)» نام برد.[۹۲] این نمونه‌ها را از آن جهت ذکر کرده‌ام که نشان دهم دو نظریه‌پرداز معروف «ولایت فقیه» یعنی نراقی و خمینی تا کجا و تا چه اندازه به مباحث عرفان نظری شیعی بستگی و علاقه داشته‌اند.

همچنان که پیش‌تر نوشته‌ام، گرچه اندیشه‌ی «ولایت فقیه» در معنای حکومت و کشورداری، نزد عده‌ای دیگر از مجتهدان عصر قاجار مطرح بوده است، اما بیان نهایی و نظری این اندیشه‌ی فقهی، در «عوایدالایام»، نوشته ملااحمد نراقی به‌شیوه‌ی منسجم و مضبوط طرح شد و در دوره‌ی اخیر روشن‌ترین بیان آن در نوشته‌ی آیت‌الله خمینی ارائه گردید که مدرسِ عرفان نظری هم بوده است.

مجتهدان طرفدار نظریه‌ی «ولایت فقیه»

اما برگردیم به تاریخ. تاریخ عصر فتحعلی شاه قاجار. جز نراقی دو تن دیگر از مجتهدان معروف این عصر، میرزای قمی و شیخ جعفر کاشف‌الغطا نیز در امر حکومت به استناد پاره‌ای از احادیث و آیات، موضوع نیابت فقیه عالمِ عادل را مطرح کرده‌اند و در مقام نظر، اصل حکومت را در غیبت امام از آن مجتهد فقیه دانسته‌اند. با این همه گفتنی است که هر سه مجتهد برخلاف نظریه‌ی فقهی‌شان در باب حکومت و ولایت، عملاً با فتحعلی شاه ارتباط بسیار نزدیک داشته‌اند و به‌واسطه‌ی همان نیابت و ولایت، سلطنت و حکومت او را مشروعیت بخشیده مورد تأیید قرار داده‌اند.

از این سه تن، میرزای قمی در اواخر عمر خود، از آن چه که پیش‌ترها در «ارشاد نامه»ی خود در تأیید سلطنت نوشته بود، عدول کرد و در کتاب «جامع‌الشتات» خود به‌استناد حدیث معروف، «مقبولهٔ عمربن حنظله» به «نیابت عام فقیه از امام» انگشت نهاد و هم در نامه‌ای که در اواخر عمر خود به فتحعلی شاه نوشت،[۹۳] صریحاً متذکر شد که: «عقل و نقل مُعاضدند[۹۴] بر اینکه کسی را که خدا اطاعت او را واجب کند باید معصوم و عالم به جمیع علوم باشد مگر در حال اضطرار و عدم امکانِ وصول به خدمت معصوم که اطاعت مجتهد عادل، مثلاً واجب می‌شود...»

شیخ جعفر کاشف‌الغطاء نیز گرچه همواره فتحعلی شاه را مورد حمایت قرارداده است، اما به‌طور نظری اصل مشروعیت سلطنت او را به اجازه مجتهد عادل موکول کرده بود. او در کار جنگ با دولت روس به‌عنوان مجتهد به فتحعلی شاه اجازه داد که رهبری جهاد با روس‌ها را به عهده گیرد. در همان اجازه‌نامه

از فتحعلی شاه به «بندهٔ ما که بر بندگی خود اعتراف دارد»[۹۵] یاد کرد.

قدرت او و میرزای قمی تا بدان پایه و مایه بوده است که فتحعلی شاه ناگزیر بوده است که مشروعیت سلطنت خود را همواره از آنان به دست آورد، سلطنتی که به نیابت از مجتهدین این عهد، مشروعیت می‌داشت. بیان نظری و منسجم اشارات و استنادات پراکنده‌ی مجتهدانی چون میرزای قمی و کاشف‌الغطاء در باب نیابت عام مجتهد عادل و ولایت فقیه در «عواید الایام» احمد نراقی (**۱۲۴۵-۱۱۸۵** هـ. ق) به بهترین شیوه‌ها ارائه داده شد.

این مجتهد پرآوازه که در عمل از حامیان و نزدیکان درجه اول فتحعلی شاه بود و در پاره‌ای از نوشته‌هایش نیز به مشروعیت سلطنت شاه صریحاً صحه گذاشته است، کسی است که در مقام نظر، در بحث مربوط به حکومت در معنای کشورداری به‌طور جامع و منظم و به‌استناد نوزده حدیث، نظریه‌ی «ولایت فقیه» را مدون کرد و صریحاً و به‌شیوه‌ی استدلال عقلی و نقلی، مدعی شد که در غیبت امام زمان، هم حکومت شرعی و هم حکومت سیاسی از آنِ ولی فقیه است.

مهدی حائری یکی از مجتهدان مخالف «ولایت فقیه» در چگونگی شیوه‌ی کار او و انگیزه‌ی اصلی او در طرح موضوع «ولایت فقیه» چنین می‌نویسد: «کمتر از دو قرن پیش، برای نخستین‌بار مرحوم ملااحمد نراقی... معاصر فتحعلی شاه قاجار و شاید به‌خاطر حمایت و پشتیبانی از پادشاه وقت، به ابتکار این مطلب پرداخته است و پس از اشاره به دلیلِ، به قول خودش، عقلی به‌عنوان ارائه مدارک شرعی برای اثبات نظریه خود به جمع‌آوری اخبار و احادیثی... پرداخته و بدون هیچ‌گونه تجزیه و تحلیل اجتهادی یکسر به نتیجه‌گیری مطلوب خود رسیده و می‌گوید حکومت به معنی رهبری سیاسی و کشورداری نیز از جملهٔ حقوق و وظایفی است که به فقیه از آن جهت که فقیه است اختصاص و تعلق شرعی دارد. ایشان شعاع حاکمیت و فرمانروائی فقیه را به سوی بی‌نهایت کشانیده و فقیه را همچون خداوندگار روی زمین می‌داند...»[۹۶]

لُب نظر و خلاصه‌ی کلام نراقی در استناد به آن احادیث و آیات در تأیید

ولایت فقیه چنین است:

علما و فقها در اداره‌ی امور مردم و به‌طورکلی آن چه که به «معاد» و «معاش» افراد یا جامعه بستگی دارد، خلاصه در هر امری از امور همان‌گونه که پیامبر و امامان «ولایت» و حق حاکمیت داشته‌اند، فقیه نیز به دلیل نیابت و وراثت از پیامبر و امام عیناً همان حقوق و امتیازات را دارا است.[۹۷]

بدین‌ترتیب در نظریه‌ی پرداخته شده‌ی «ولایت فقیه»، حکومت چه در معنای شرعی و چه در معنای سیاسی در اصل از آنِ ولی فقیهی است که اگر بخواهد و اراده کند می‌تواند اداره‌ی امور حکومتِ سیاسی را، با شرایطی به دیگری تفویض کند و به سلطنت و حکومتِ او «مشروعیت» دهد، یا آن که راساً به حکومت، چه حکومت شرعی و چه حکومت سیاسی قیام کند.

چون چنین نظریه‌ی نوظهوری با نظریه‌ی اکثر فقها مطابقت نداشت، نراقی ناگزیر بود که به توجیه شرعی این نظریه برآید و تفسیر تازه‌ای از مفهوم و کاربردِ «نیابت» و «حکومت» ارائه دهد. گرچه در تعبیر او، مفهوم حکومت، از حکومت شرعی و «قضا» به حکومت سیاسی گسترش یافت، اما آن چه که او به‌طور عام در مسئله‌ی «نیابت» و «ولایتِ» ولی فقیه عنوان یا استدلال کرده است، عیناً از همان نوع «استدلال»هایی است که صوفیه‌ی متشرع، چه سنی و چه شیعه، برای ولایت پیران و مشایخ خود عنوان کرده‌اند. بعضی از احادیث مهمی که در موضوع ولایت و نیابت، مورد استناد نراقی قرارگرفته است، در متون صوفیه نیز، در اثبات ولایتِ پیران و مشایخ، مورد استناد و بحث قرار گرفته است.

این همه شباهت در مقدمات بحث و نتیجه‌گیری‌های مشابه در متون صوفیه و مباحث مطرح شده در نظریه‌ی ولایت فقیه، از آن جهت مایه‌ی شگفتی است که بیشتر مجتهدان و روحانیون، در عمل و نظر، دشمنان سرسخت صوفیه بوده‌اند و در همین دوره‌ی قاجار، چندین کتاب و رساله در رد و تکفیر صوفیه به قلم آورده‌اند و آن جا که قدرت داشتند از اذیت و آزار و حتی کشتار این جماعت نیز خودداری نمی‌کردند. سرنوشت پرمصیبت صوفیه در همین دوره

و دشمنی مجتهدان و علما با آنان، در ***دنباله‌ی جستجو در تصوف*** اثر ارزشمند استاد زرین‌کوب، با شواهد و نمونه‌ها، به‌دقت مورد بحث قرار گرفته است. جالب آن است که هم روحانیونِ نظریه‌پردازِ نظریه‌ی ولایت فقیه مبانی نظری خود را از متون صوفیه اخذ کرده‌اند و هم بعضی از روحانیون مخالف نظریه‌ی ولایت فقیه، همچون مهدی حائری در رد و نقد این نظریه به شیوه‌ی استدلال صوفیه استناد کرده‌اند. درست است که هم ملااحمد نراقی و هم آیت‌الله خمینی هردو به تصوف متشرعانه دل‌بستگی داشتند، اما هیچ‌کدام‌شان در بحث‌های نظری‌شان درباره‌ی ولایت فقیه و شیوه‌ی استدلال‌شان، صریحاً به مأخذ اصلی سخن‌شان، یعنی متون صوفیه اشاره یا استناد نکرده‌اند. حتی امروز هم بسیاری از روحانیون موافق یا مخالف این نظریه نمی‌دانند که اصل نظریه‌ی ولایت فقیه، چه‌گونه از درون متون صوفیه‌ی متشرع سر برآورده و بیان شرعی یافته است.

بسیاری از احادیث مورد استناد نراقی در این بحث، ازجمله حدیث مقبوله‌ی عمربن حنظله و صحیحه‌ی قداح، مورد استناد آیت‌الله خمینی هم قرارگرفته است.[۹۸] و این آخری، حدیثی است معروف که در بحث مربوط به ولایت، در بسیاری از متون عرفانی و شبه عرفانی هم مورد بحث و استناد بوده است. سید حیدر آملی که پیش‌تر از او سخن گفته‌ام و یکی از برجسته‌ترین آشتی‌دهندگان تصوف با تشیع است، فصل مشبعی از کتاب ***جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*** خود را به بحث درباره‌ی همین حدیث اختصاص داده است.

پیشینه‌ی بحث در نزد حیدر آملی به‌گونه‌ای است که نشان می‌دهد همان وقت‌ها هم بر سر پاره‌ای از آن روایت «العلماء ورثةالانبیاء» اختلاف‌نظر وجود داشته است و مجتهدان و فقها معتقد بودند که منظور از علما در این حدیث، همان مجتهدان دین‌اند که وارثان علم پیغمبرند و حیدر آملی بحث مفصلی را پیش می‌کشد تا نشان دهد که چنین نیست. شیوه‌ی استدلال و موضوع بحث او در این‌که علوم انبیا و اولیا کسبی نیست و مستقیماً از منبع فیض به دست می‌آید و درنتیجه علم کسبیِ مجتهدان (علم رسمی و ظاهری)

نمی‌تواند همان علم غیرکسبی (علم باطنی) انبیا و اولیا باشد،[۹۹] همان شیوه و موضوعی است که در نوشته‌ی مهدی حائری، **حکمت و حکومت**، در بحث مربوط به همین حدیث به چشم می‌خورد. این مشابهت بحث را حتی در زمینه‌ی چگونگی کاربرد معنای «ارث»، «وراثت» و «میراث» هم می‌توان دید.[۱۰۰]

حیدر آملی همان‌گونه که پیش‌تر نوشته‌ام، یکی از مفسران و ستایشگران ابن‌عربی بوده است. اما این استنباط او از این حدیث با استنباط یکی از پیشینیان او به‌نام عزیزالدین نسفی که حداقل یک قرن پیش از او می‌زیسته است و از معتقدان و شارحان و مروجان افکار ابن‌عربی بوده است، متفاوت است و چون این اختلاف استنباط از دیدگاه ما اهمیت خاصی دارد، عین نوشته‌ی او را نقل می‌کنم. در ***کتاب الانسان الکامل*** در بخش رسائل اضافی، در بیان چگونگی اولیا چنین نوشته است:

> «ای درویش! اولیا شیخی و پیشوائی و دعوت و تربیت خلق نکنند از جهت آن‌که اولیا یک روی بیش ندارند. روی در خدا دارند. دائم به ذکر خدای و مشاهده مشغول‌اند، آرام ایشان به ذکر خدای است و ذوق ایشان به لقای خدا است. دعوت و تربیت کارِ انبیا است، از جهتِ آن‌که انبیا دو روی دارند، یک روی در خدای دارند [یعنی اولیاءالله هستند] و یک روی در بندگان خدای دارند، [یعنی نبی هستند] از آن طرف می‌گیرند و به این طرف می‌دهند. و بعد از انبیا دعوت و تربیت کار علما است. "العلماء ورثةالانبیاء"، اظهار شریعت علما توانند کرد. و نیابت انبیا از علما خوب آید. اما علمائی که متقی و پرهیزگار باشند و پیرو پیغمبر بوَند.»[۱۰۱]

اما همین نسفی در ادامه‌ی نوشته‌ی بالا، مطالبی از قول پیر و مرشد خود سعدالدین حموی (سعدالدین محمدبن موید حمویه **۵۸۶-۶۵۱** هـ. ق)، درباره‌ی «ولی» نقل می‌کند که آشکارا با نوشته‌ی خود وی اختلاف‌نظر دارد. این سعدالدین حموی از دست‌پروردگان صدرالدین قونیوی است و در حلقه‌ی درس او با امثال فخرالدین عراقی همدرس بوده و اصول تصوف را از او آموخته است.

صدرالدین قونیوی خود از تربیت‌یافتگان محی‌الدین ابن‌عربی است. پدرش در کودکی او از دست رفت و مادرش به عقد ابن‌عربی درآمد و او زیرنظر ابن عربی تربیت شد و تعلیم یافت و بعدها مبانی نظری تفکر او را با شریعت تطبیق داد.[۱۰۲]
بخشی از سخنان سعدالدین حموی را به نقل از نسفی می‌آورم:

«این اولیاء خلق را به دین... دعوت کنند. اسم ولی در دین محمد پیدا آمد. خدای تعالی دوازده کس را از امت محمد برگزید، و مقرب حضرت خود گردانید و به ولایت خود مخصوص کرد، و ایشان را نایبان حضرت محمد گردانید، که العلماء ورثةالانبیاء. در حق این دوازده کس فرمود: علماء امتی کانبیاء بنی‌اسرائیل. به نزدیک شیخ [منظور سعدالدین حموی است] ولی در امت محمد همین دوازده‌کس بیش نیستند. و ولیِّ آخرین که ولیِّ دوازدهم باشد خاتم اولیاء است و مهدی و صاحب زمان نام اوست...» نسفی می‌افزاید: «این بیچاره در خراسان در خدمت شیخ سعدالدین بودم و شیخ مبالغت بسیار می‌کرد در حق این صاحب زمان، از قدرت و کمال وی، چنان که از فهم ما بیرون می‌رفت و عقل ما به آن نمی‌رسید. روزی گفتم که یا شیخ، کسی که نیامده است، در حق وی این همه مبالغت کردن مصلحت نباشد، شاید که نه چنین باشد. شیخ برنجید. ترک کردم و بیش از این نوع سخن نگفتم.»[۱۰۳]

این سخنان سعدالدین حموی به نقل از عزیزالدین نسفی در ***جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار***، مورد استناد سید حیدر آملی هم قرار گرفته است.[۱۰۴]

تصوف ابن‌عربی در ایران، گرچه برداشت‌های متفاوت از مباحث و آرای او وجود داشت، در مجموع نماینده‌ی تصوف عابدانه و متشرعانه بوده است. آرای او از قرن هفتم به بعد به‌صورت بیان نظری و علمی تصوفی درآمد که سخت متشرعانه بود و رنگ و بوی مذهبی و شرعی آن، وجه امتیاز آن از نوع تصوفی بود که در فرهنگ ما به تصوف عاشقانه یا به عرفان خراسان معروف

است، و پیشینه‌ی آن به قرن‌های چهارم و پنجم هجری می‌رسید، به عرفان عرفایی چون بایزید، حلاج، ابوالعباس قصاب آملی، خرقانی و ابوسعید ابوالخیر... .

استاد همایی درباره‌ی وضعیت عرفان و تصوف در قرن هفتم و هشتم هجری سخن نغزی دارد: این دو قرن را به «دو مکتب یا دو طریقهٔ بزرگ در تصوف» ممتاز می‌کند، یکی طریقه‌ی عطار و مولوی که همان «تصوف عاشقانه» است و دیگر مکتب سهروردی و محی‌الدین ابن‌عربی و ابن فارض که همان «تصوف عابدانه» است. صوفیان این دو قرن که سلسله مشایخ سهروردیه را تشکیل می‌دادند از لحاظ نظری تحت تعلیم مکتب محی‌الدین ابن‌عربی و ابن فارض و از لحاظ عملی شاگردان مکتب «عوارف المعارف» سهروردی بودند. «علوم عرفانی» را از کتاب‌های ابن‌عربی و ابن فارض و «اعمال طریقت و رسوم خانقاه» را از کتاب عوارف‌المعارف اخذ می‌کردند. اگر تصوف مولوی سرشار از «وجد و سماع و قول و ترانه و اشعار» بود و در حلقه‌ی معنویت او و شاگردانش، «حدیقه»ی سنایی و «الهی‌نامه»ی عطار و «مثنوی» مولوی خوانده می‌شد، در مکتب سهروردی، «علوم عرفانی با تشرع و تزهد آمیخته» می‌گردید و تصوف او عبارت می‌شد از «زهد و عبادت و مجاهدت و رعایت فرایض و مداومت بر آداب و سنن و اوراد و اذکار...»[۱۰۵]

یکی از وابستگان همین مکتب، عزالدین محمود بن علی کاشانی (متوفی ۷۳۵ هـ. ق.) است که سید حیدر آملی در چند مورد از او به‌عنوان «الشیخ العارف» یاد می‌کند. این عزالدین کاشانی کتابی دارد به نام ***مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه***. ببینیم چهره‌ی واقعی این «شیخ عارف» و محتوای کتابش که یکی از منابع مهم تصوف عابدانه است چگونه است. قلم در دست استاد همایی است و می‌نویسد:

«بالجمله عزالدین محمود یک نفر صوفی عارف متشرع زاهد و عابد است نه قلندر وارسته، و از جنس سهروردی و ابوطالب مکی است نه از نوع مولوی و حافظ شیرازی. پس تعجب نباید کرد که کتاب مصباح

الهدایه گاهی به کتاب فقه و ادعیه و اعمال سنوی شبیه‌تر است تا به کتاب تصوف و عرفان.»[۱۰۶]

یکی از مباحث اصلی و شاید مهم‌ترین مبحث تصوف ابن عربی مربوط است به مسئله‌ی «ولایت.» در ایران، گرچه شیعه و سنی در بحث‌های نظری‌شان درباره‌ی «ولایت» تفسیرهای خودشان را از آرای ابن عربی ارائه می‌دادند، اما در بسیاری از خانقاه‌ها، شیوخ خانقاه‌ها با این ادعا که علم ظاهر (شرع) و علم باطن را با هم داشتند، نایب پیامبر تلقی می‌شدند. در متن ***مصباح الهدایه*** در «آداب مرید با شیخ» و در «آداب شیخی و فضیلت آن»، وجود شیخ را «تذکره‌ای» از وجود نبی می‌داند و می‌گوید: «الشیخ فی قومِهِ کالنبی فی امتِهِ» و تصریح می‌کند که «بعد از درجهٔ نبوت، هیچ درجه فاضل‌تر از درجهٔ نیابت نبوت نیست در دعوت خلق با حق بر طریق متابعت رسول صلی‌الله علیه و سلّم. و مراد از شیخی این نیابت است...»[۱۰۷] همین معنی یعنی اثبات نیابت و ولایت برای شیوخ سلسله‌های خانقاهی در متون مشابه دیگر که در همان قرن‌ها تألیف شده‌اند، انعکاس روشنی دارد. برای نمونه عباراتی را از ***مرصادالعباد***، یکی از متن‌های مهم عرفانی قرن هفتم هجری نقل می‌کنم. نویسنده‌ی آن نجم رازی (۵۷۳-۶۵۴ هـ. ق) معروف به نجم دایه است. نخستین تحریر کتابش را در ۴۵ سالگی به پایان برده است. پیر مرشد او مجدالدین بغدادی بوده است. از وابستگان سلسله‌ی کبرویه. نجم دایه به همان سنت تصوفی وابسته است که به تصوف عابدانه و متشرعانه مشهور است. در ضمن او سنیِ اشعریِ بسیار متعصب هم هست که تعصب مذهبی او را جای جایِ ***مرصادالعباد*** می‌توان دید.[۱۰۸] او از طریق مجدالدین بغدادی به سلسله‌ی کبرویه و نجم‌الدین کبری هم منسوب است.

در باب پنجم ***مرصادالعباد***، طایفه‌ی علما را به سه دسته تقسیم می‌کند. آنان که علم ظاهر دارند، کسانی که علم باطن دارند، و سوم آنانی که علم ظاهر و باطن را با هم دارند، و این گروه اخیر به زبان او «نادره» بُوَند. «در هر عصر

اگر پنج‌کس در جمله‌ی جهان باشند، بسیار بوَد. بلکه برکت یکی از ایشان شرق و غرب عالم را فرارسد، و قطب وقت بوَد. و عالمیان در پناه دولت و سایهٔ همت او باشند.» چنین کسی همان است که خواجه‌ی عالم «بدو تفاخر می‌کند که علماء امتی کانبیاء بنی‌اسرائیل.» اینان «میراث‌خواران انبیاء» هستند که «میراث علوم ظاهر و علوم باطن ایشان یافته‌اند که ان العلماء ورثه الانبیاء.»[۱۰۹] کمی بعد در ذکر طایفه‌ی مشایخ تصریح می‌کند که منظور او از این نوع علما، علمایی که علم ظاهر و باطن را با هم در اختیار دارند، همان مشایخ صوفیه‌اند و در وصف مشایخ تصریح می‌کند که «اینها خلاصهٔ آفرینش، و خلیفهٔ حق، نایب و میراث‌دار انبیاء‌اند، که علماء امتی کانبیاء بنی‌اسرائیل، دیدهٔ هرکس بر جمال کمال ایشان نیفتد که در زیر قباب غیرت حق متواری‌اند.»[۱۱۰]

قصدم از نقل این نمونه‌ها، طرح و بیان دو نکته‌ی مهم است. یکی این که مستندات فقهایی چون نراقی به احادیث مهمی است که به اشکال مختلف مورد استناد متون صوفیه به‌خصوص مورد استناد صوفیان متشرع بوده است، دوم این که همان نوع ولایت جامعی را که صوفیان سلسله‌های خانقاهی برای مشایخ خود منظور کرده‌اند، نراقی‌ها هم برای ولیّ فقیه منظور کرده‌اند، تقریباً با همان شیوه‌ی استدلال و با همان مستندات که صوفیه به‌کار گرفته‌اند. با این تفاوت که در داعیه‌ی صوفیان گرچه در معنی، ولایت، ولایتی جامع است و اولیا در مقام نیابت پیامبرند، اما چنین ولایتی در دید آنان به‌معنی حکومت و کشورداری نبوده و فقط به تصرف، تصرف در مریدان الزام داشت.

اگر از این تفاوت بسیار مهم که مفهوم دایره‌ی ولایت را به‌کشورداری و حکومت سیاسی هم می‌کشاند بگذریم، از نظر ساختار، شیوه‌ی بحث، نوع استدلال، تفاوت چندانی بین آن‌چه که صوفیه‌ی متشرع گفته‌اند و بعضی از فقهای دوره‌ی قاجار ادعا کرده‌اند، وجود ندارد. برای این که این تشابه در استدلال به‌طور واضح مشخص شود، با نقل عباراتی از یکی از مجتهدان معروف دوره‌ی قاجار به‌نام کشفی (سید جعفر بن اسحاق کشفی ۱۱۸۹-۱۲۶۷ هـ. ق) این بخش از بحث را به پایان می‌برم.

این کشفی از شاگردان علامه بحرالعلوم بود و از جمله موضوعاتی که در بسیاری از نوشته‌هایش موردبحث قرار داده، مسئله‌ی حکومت بر جامعه‌ی اسلامی است. دیدگاه او درباره‌ی حکومت در میان دیدگاه‌های مجتهدان عصر قاجار ویژگی مهمی دارد. عبدالهادی حائری در کتاب خود، مباحث نظری او را درباره‌ی حکومت به‌دقت بررسیده است. مأخذ ما در نقل آرای او همین کتاب حائری است.[۱۱۱] او از حامیان فتحعلی شاه بود و با او روابط نزدیک و دوستانه داشته است. گرچه عملاً همچون مجتهدان دیگر حامی شاه بوده است، اما در مقام نظر همانند همان مجتهدانِ معتقد به ولایت، بر این عقیده بود که حکومت از آن مجتهدِ شایسته است. با این تفاوت که در دنیای عمل، در زمانه‌ی خود چنین مجتهدی را سراغ نداشته است. پس در چاره‌اندیشی‌های عملی‌اش درباره‌ی سلطنت به این نتیجه رسید که اگر سلطان در حد اجتهاد به علوم شرع واقف باشد، سلطنت و حکومتش خالی از اشکال است. در غیر این صورت باید در جمیع امور بر وجه تقلید از عالم صاحب بصیرتی پیروی کند. بهتر است که عین نوشته‌ی او را بیاوریم:

> «سلطنت بدون علم نمی‌شود و سلطان باید که اول تحصیل شریعت خود را در اصول و فروع و اخلاق نماید بر وجه بصیرت خود و به‌نحوی که آن را در این زمان‌ها اجتهاد گویند، یا بر وجه تقلید و مصاحبت نمودن او با عالم صاحب بصیرتی که عالم به علم خود و تمام‌عیار باشد، تا آنکه در جمیع حرکات و سکنات و عقاید و معارف و اخلاق، او را بر جاده شریعت و صواب وادارد...»[۱۱۲]

او که معتقد بود «علما به حسب رتبه در مرتبهٔ اول از خلافت از جانب خداوند می‌باشند و خلافت ایشان اعظم و اقدم از جمیع انواع خلافت» است، می‌گفت: «عالِمی که "علم ظاهر و باطن" هردو را داشته باشد از اولیاءالله و اهل فوز و سعادت» است، از این‌رو «خیر و برکت» عالِم و مجتهدی از این دست «شرق و غرب عالم را فرا می‌گیرد و مردمان در پناه دولت و سایهٔ همت او

می‌باشند» و هموست که «قطب زمان» به شمار می‌آید و تاج «العلماء ورثةالانبیاء» را بر سر دارد و پیامبر اسلام در مورد مردانی مانند او گفته است: «علمای امت من همانند پیامبران بنی‌اسرائیلند.»»[۱۱۳] چنین مجتهدی نمی‌تواند فقط به اتکا «علوم رسمیه» رهبر و پیشوای مردم شود مگر آنکه از «تأئیدات ارواح ملکوتیه و حصول قوۀ قدسیه» برخوردار باشد. اما مجتهدی با چنین مشخصات به‌آسانی به دست نمی‌آید. به‌قول کشفی «نادرالوجود می‌باشد و در هر عصر اگر پنج نفر باشند، بسیار خواهد بود.»[۱۱۴]

شیوه‌ی استدلال، استناد و مهم‌تر از همه شباهت سخنان او با سخنان نجم رازی روشن‌تر از آن است که نیازی به توضیح باشد. آن جا نجم رازی یک صوفیِ اشعری متعصب قرن هفتم بود که آن سخنان را در ولایت و نیابت شیوخ سلسله‌های خانقاهی می‌نوشت و این جا کشفی مجتهد شیعیِ دوره‌ی قاجار است که همان حرف‌ها را در ولایت فقیه و نیابت مجتهدِ شایسته، تکرار می‌کند.

تطور مفهوم ولایت[۱۱۵] از «ولایت» در معنی فناءِ فی‌الله و دوستی حق به «ولایت» در معنای نیابت نبی و پیغمبر، همان تفاوت دیدی را به نمایش می‌گذارد که در نظریه‌ی عرفانی عزیز نسفی و پیر و مرشد او، سعدالدین حموی دیدیم. در دید نسفی «ولی» کسی است که کار او «شیخی و پیشوائی و دعوت و تربیت خلق» یعنی ارشاد مردم به‌خصوص ارشاد شرعی و مذهبی مردم نیست، چرا که به اعتقاد نسفی «اظهار شریعت» کار علمای دین است.[۱۱۶] اما نظریه‌ی استاد و مرشد او سعدالدین حموی، صوفی شیعی‌مشرب، با نظریه‌ی نَسَفی اختلاف اساسی و فاحشی دارد. همان‌گونه که پیش‌تر نقل کرده‌ام، نخستین سخن حموی در مفهوم ولایت و کار اولیا این است که «اولیاء خلق را... به دین دعوت کنند» و صریحاً از دوازده کس به اولیایی یاد می‌کند که خداوند عالم آنان را «به ولایت خود مخصوص کرد، و ایشان را نایبان حضرت گردانید...»[۱۱۷] این تفاوتِ دید در سیر تطور رسومات خانقاهی و نگرش‌های عرفانی، کم‌کم از میان برمی‌خیزد. بسیاری از صوفیان سنی و شیعی

در همان دوره‌ها و دوره‌های بعد،[۱۱۸] ولایت در مفهوم نیابت نبی را به شیوخ و پیران طریقت خود اختصاص می‌دهند و شئوناتی را که برای نبی و ولی در نظر داشتند برای شیوخ خود هم اثبات می‌کنند. به‌زبان روشن‌تر دو مفهوم «ولی» و «نبی» در هم می‌آمیزد و اولیا به‌واسطه‌ی ولایتی که دارند، نیابت، یعنی نیابت شرعی هم پیدا می‌کنند و شیوخ طریقت‌های مختلف به‌عنوان مظهر چنین ولایت و نیابتی معرفی می‌شوند.

متون صوفیه‌ی قرن‌های هفتم و هشتم هجری، همان‌گونه که پیش‌تر آمد، مؤید نظر من است. هم عزالدین محمود کاشی صاحب *مصباح الهدایه*، سُنی‌ای که تمایلات شیعی هم دارد و هم نجم رازی سنیِ متعصب، در این نکته توافق دارند که صاحبان علوم «ظاهر» و «باطن» (یعنی پیران و مشایخ طریقتیِ آنان) از پیامبر نیابت دارند و «خلاصهٔ آفرینش، و خلیفهٔ حق، نایب و میراث‌دار انبیاءاند...»[۱۱۹] خطر این تحول در مفهوم ولایت و این تفاوت برداشت‌ها که بیشتر دستاورد وحدت تشیع و تصوف بود و تحت‌تأثیر آرای ابن عربی قرار داشت، امری نبود که از دید بعضی از عرفای همان دوره پنهان مانده باشد.

یکی از کسانی که ناقوس خطر را به صدا درآورد، عزیز نسفی بود. پیش‌تر نقد او را و اختلاف‌نظر او را با شیخش، سعدالدین حموی نقل کرده‌ام، نسفی در ادامه‌ی همان اعتراض می‌نویسد:

> «ای درویش! شیخ هرچه فرماید، از سر دید فرماید. اما بسیار کس به این سخن زیان کردند و می‌کنند و بسیار کس سرگردان شدند و می‌شوند. مراد من از این سخن آن است که من در عمر خود چندین کس را در خراسان، و کرمان و پارس دیدم که این دعوی کردند که این صاحب زمان که خبر داده‌اند مائیم و این احوال که خبر داده‌اند بر ما ظاهر شد، و نشد و در این حسرت مردند و بسیار کس دیگر آیند و این دعوی کنند و درین حسرت میرند. ای درویش! درویشی کن که هیچ مقام بزرگتر از درویشی نیست و هیچ طایفه فاضلتر و گرامی‌تر به نزد

خدا از درویشان نیستند...»[۱۲۰]

عزیز نسفی به‌روشنی می‌دید که حاصل آن نوع نظریه‌پردازی‌های متشرعانه‌ی صوفیانه، سرانجام سر از کجا در می‌آورد. اگر در زمانه‌ی او درنتیجه‌ی وحدت تصوف و تشیع و به برکت تفسیر شیعی آرای ابن عربی، آن نوع نظریه‌پردازی‌ها به «دعوی صاحبِ زمان» بودن و ادعای «صاحب‌زمانی» منجر می‌شد، در زمانه‌ی ما، بعد از آن همه بحث‌ها که در طول تاریخ درگرفته بود، چنین نظریه‌هایی سر از آستین نظریه «ولایت فقیه» درآورد که همه‌ی شئونات پیغمبر و امام را برای ولی فقیه ثابت می‌داند.[۱۲۱]

شاید به همین جهت و به‌جهت درک همین خطر اساسی بود که نسفی در تفسیر و تعبیر حدیث العلماء ورثةالانبیاء، صریحاً علمای شرع را وارث علوم شرعی و ظاهری اعلام کرد و گفت، کار اولیا، شیخی و پیشوایی دین نیست و علمای شرع‌اند که صاحبان علوم ظاهری و شرعی‌اند و می‌توانند «اظهار شریعت» کنند. او به گمان خود می‌خواست با جدا کردن کار «ولی» (صاحب علم باطن) از کار مجتهد و فقیه (صاحب علم ظاهر و شرع) از تداخل و در هم آمیزی مفاهیمی که به نظریه‌ی ولایت در معنای نیابت، نیابت شرعیِ ولی منجر می‌شد جلوگیری کند. حاصل سخن او به یک معنی این بود که بعد از پیغمبر علما و مجتهدان دین باید به کار ترویج شریعت و امور آن بپردازند و ادعای ولایت نکنند و اولیا هم باید داعیه‌ی پیشوایی و تربیت خلق نکنند و «روی در خدا» داشته باشند و «به ذکر خدا و مشاهده»ی حق مشغول باشند. اما در همان قرنی که او می‌زیست، در *عوارف المعارف* اثر شهاب‌الدین ابوحفص سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ هـ. ق.) ساز دیگری نواخته می‌شد. این شهاب‌الدین سهروردی (با سهرورديِ شیخ اشراق مقتول در ۵۸۷ هـ. ق. اشتباه نشود) از برجسته‌ترین پیران طریقت سلسله‌های صوفیه‌ی متشرع و مظهر بزرگ تصوف عابدانه و متشرعانه است که بسیاری از شعب سلسله‌های صوفیه‌ی دین‌ورز و زاهدمسلک در طریقت به او و پیرش ابوالنجیب سهروردی منسوبند.

مأخذ عمده و اصلی *مصباح‌الهدایه* که از زیردست صوفی متعصب و دین‌ورزی چون عزالدین کاشانی گذشته است، و پیش‌تر از آن سخن گفته‌ام، همین کتاب عوارف‌المعارف سهروردی است. اهمیت آن برای سلسله‌های خانقاهی در ایران بدان پایه و مایه بوده است که در همان قرن هفتم سه بار به زبان فارسی ترجمه شد و در مدتی کوتاه کتاب درسی خانقاه‌ها شد و بعدها چنان اشتهاری یافت که رواج کار بعضی از خانقاه‌ها به تدریس آن مشروط شد.

تولیتِ خانقاه غازان خان در بغداد به عهده‌ی خواجه رشیدالدین فضل‌الله (متوفی ۷۱۸ هـ. ق) وزیر غازان بوده است. رشیدالدین وقتی بر آن می‌شود که مقام شیخی این خانقاه را بر عهده‌ی یکی از شیوخ و صوفیان عصر بگذارد، در مکتوبی که به او منسوب است و به نایب خود در بغداد نوشته، شیخی آن بقعه را بدان شرط به شیخ مورد نظرش تفویض می‌کند که شیخ متعهد شود ***عوارف‌المعارف*** را در خانقاه تدریس کند. چون آن نامه سند مهم و روشن‌گری است، بخش‌هایی از آن را در زیر می‌آورم:

> «و خانقاه پادشاه سعید، غازان خان... که در بلدهٔ بغداد واقع است و تولیت آن بقعه به ما متعلق، چند وقت بود که می‌خواستیم که شیخی را... نصب کنیم تا به میامن محاسن اعمال سنیه و افعال مرضیهٔ او، آن بقعه را رواجی پیدا آید و شرفی حاصل شود. و چون جناب شیخ اکثر اوقات و اغلب ساعات در گوشهٔ خلوت... منزوی می‌بود، بدین جهت آن بقعه را به جناب ایشان تفویض نمی‌کردیم. در این وقت به‌موجب درخواست ما، از خلوت به جلوت مایل شده... شیخی آن بقعه را بدو مفوض گردانیدیم... مشروط بر آنکه به درس عوارف‌المعارف که از مصنفات شیخ شیوخ‌العالم قدوةالاقطاب زبدةالاوتاد... ابوحفض عمرالسهروردی است... قیام نماید.»[۱۲۲]

این کتاب سهروردی یکی از منابع مهم در تصوف عملی است. باب اول و سوم کتاب منشأ علوم صوفیان و فضیلت علم صوفی است. در باب اول به‌استناد

یک حدیث، درباره‌ی علم، فقه و علمای دین سخنی دارد بسیار مهم که حاصل آن سخن را از ترجمه‌ی ابومنصور عبدالمومن اصفهانی[۱۲۳] نقل می‌کنم. می‌گوید: رسول خدا گفت آن‌چه که خدای تعالی مرا بدان فرستاده است «مثل باران بسیار است که بر زمین بارد.» قسمتی از این زمین باران را به خود جذب می‌کند و درنتیجه ثمر می‌دهد، و نبات و گیاه می‌روياند و مردمان از ثمرها و گیاهان آن بهره‌مند می‌شوند. قسمتی از این زمین که در آن «کوه‌های فراخ» است، آب باران را به خود جذب نمی‌کند، بلکه در خود جمع می‌کند و مردمان از این آب می‌نوشند و بدان زراعت و کشت و کار کنند. و قسمتی هم باشد که نه آب باران را جذب می‌کند و نه جمع می‌کند. هیچ‌بهره‌ای نمی‌رساند.

سهروردی در توضیح تمثیل یاد شده می‌گوید: دل امت در «قبول... آب علم» مثل همان زمین است. و در توصیف صوفیه می‌گوید: دل این طایفه همچون «زمین پاک است» که آب علم را جذب می‌کند و از این علم «ثمره زهد و صبر و قناعت و توکل و خشوع و خضوع» برایشان حاصل می‌شود و هم خود بهره‌مند می‌شوند و هم به دیگران بهره می‌دهند. و طایفه‌ای دیگر هستند [منظور علمای ظاهر است] که دلشان مثل «حوض‌های بزرگ» است که آب علم در آن جمع می‌شود. دیگران از آن «فایده گیرند» و آنان خود «از آن بی‌بهره و محروم»اند. و بعضی از دل‌ها باشد که همچون زمین شوره است. نه بهره می‌گیرند و نه بهره می‌دهند. می‌گوید: مثال «نوع اول دلهای صوفیان و صادقان و مشایخ طریقت است که در تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ دل، سعی‌ها کنند... لاجرم، استعداد و شایستگی شیخی و مقتدایی بیابند... نوع دوم: دلهای علمای تفسیر است و ائمهٔ حدیث و فقهای اسلام که در جمع کردن و یاد گرفتن و خواندن و نوشتن سعی کنند، از وجوهات تفسیر و تأویل و علم لغت و علم نحو و تصریف... و معرفت راویان و معرفت اصول فقه و علم خلاف و بحث آن.»

بعد می‌افزاید: بنیاد راه سلوک، علم است و عالم و فقیه حقیقی کسی نیست که صرفاً «مسائل و کتاب بسیار یاد دارد» بلکه «فقیه آن است که زاهد باشد در دنیا و اندرون خود پاک گرداند از لوث محبت دنیا... و از علم دراست [منظور

علوم اکتسابی شرعی است] آنقدر بیاموزد که در عمل آورد، چون به عمل مشغول شود، به آن مقدار که معلوم او باشد، علم وراثت [منظور علوم انبیا و علوم غیراکتسابی است] بدو رسد، یعنی نسبت درست کند به انبیاء ـ علیهم‌السلام ـ قال رسول‌الله ـ صلم ـ العلماء ورثةالانبیاء یعنی دانایان میراث‌داران پیغمبرانند، هرآینه صوفیان در صحت این نسبت کوشیدند، و از علم حظی وافر و از عمل حظی کامل حاصل کردند تا میان علم دراست و علم وراثت جمع کردند.»[۱۲۴]

بدین‌ترتیب در دید سهروردی علمای تفسیر یا کسانی که ما به‌عنوان علمای شرع می‌شناسیم و علمشان محدود به علم دراست و از مقوله‌ی علوم اکتسابی است، فقیه به‌معنی حقیقی کلمه نیستند. فقیه حقیقی فقط صوفیان و مشایخ طریقت صوفیه هستند که علم دراست (علم ظاهر) و علم وراثت (علم باطن) را با هم دارند و شایسته‌ی «شیخی و مقتدایی»اند. و «شیخ کامل» چون نسبت «معنوی خود با حضرت رسالت درست کند» «به متابعت سیدانبیاء... مستحق میراث علم بی‌واسطه شود و دلش معدن حکمت شود. پس کلام او کلام انبیا باشد، و، سیرت او سیرت انبیاء، پس به‌واسطۀ علم و حکمت، امام و مقتدای خلایق شود، و از اثر و برکت نفس پاک او، بسی طالبان صادق راه یابند،... نجات ابد حاصل کنند و به دولت باقی و نعیم سرمدی به‌شرط متابعت و تسلیمی حکم شیخ برسند...»[۱۲۵]

این منزلتی که در زبان تصوف سهروردی برای شیوخ سلسله‌های خانقاهی و به‌طورکلی مشایخ در نظر گرفته می‌شد در دنیای عمل و در تصوف عملی به درهم‌آمیزی دو مفهوم نبی و ولی در وجود شیخ می‌انجامید که می‌توان از آن به نوعی ولایت فقیه یاد کرد. از آن جهت گفته‌ام نوعی ولایت فقیه که مفهوم حکومت و کشورداری در این نوع ولایتِ شیوخِ سلسله‌های خانقاهی وجود نداشته است و همچنان که پیش‌تر به‌طور مکرر گفته‌ام ضبط و ربط این مفهوم مربوط است به دوره‌ی قاجار. گرچه تصوف اصولاً از دخالت در امور سیاسی پرهیز داشت، اما بسیاری از صوفیان متشرع قرن‌های هفتم و هشتم به بعد،

نه‌تنها با حکومت‌ها رابطه‌ی خوبی داشته‌اند، بلکه در پاره‌ای موارد از حامیان همان حکومت‌های جابر هم محسوب می‌شدند.

همین سهروردی که به گفته‌ی جامی «شیخ‌الشیوخ» بغداد بود با خلیفه الناصرلدین عباسی ارتباط بسیار نزدیک داشت و از جانب او به دربار ملوک و سلاطین رفت و آمد می‌کرد و در مسائل مهم سفیر و فرستاده‌ی خلیفه بود. سهروردی در ۶۱۴ هـ. ق به سفارت به دربار علاءالدین محمد خوارزمشاه رفت. در ۶۱۸ هـ. ق. از طرف خلیفه برای علاءالدین کیقباد خلعت فرمانروایی ممالک روم برد و «مقرعهٔ حدود که چهل چوب باشد به پشت آن سلطان کوفت.»[۱۲۶]

اگر بخواهم از ارتباط این نوع صوفیان خانقاهی، در دوره‌ی مغول و تیموری، با حکومت‌ها نمونه بیاورم، مثنوی هفتاد من کاغذ خواهد شد. بسیاری از خانقاه‌های رسمی و غیررسمی و صوفیان سرشناس این دوره‌ها جیره‌خوار سلاطین، حکومت‌ها و صاحبان قدرت بودند. بخشی از شرح مخارج یکی از همین خانقاه‌های رسمی یا حکومتی در ***وقفنامه ربع رشیدی*** با پاره‌ای ریزه‌کاری‌ها آمده است.[۱۲۷] درحقیقت از قرن ششم هجری به بعد، به‌خصوص در قرن‌های ۷ و ۸ هجری، با مسلط شدن تصوف عابدانه و متشرعانه، تصوف عاشقانه و عرفان درخشان ایرانی کم‌کم از نفس افتاد و آن‌همه شور و آزادگی و تساهل که در عرفان و تصوف اصحابِ «سُکر» و عشق وجود داشت، روز به روز کم‌سو و کم‌سوتر شد.

با درگذشت مولوی میراث عرفان جنیدی و مشرب تصوفی که بر «صحو» تکیه داشت یعنی تصوف عابدانه و متشرعانه، عملاً بر میراث عرفان حلاجی و بایزیدی چیره‌شد و در چنبره‌ی رسوم خانقاهی و در گذرگاه بحث‌های خشک نظری بر سر عقاید ابن‌عربی، به شیوه‌ی مسلط تصوف در ایران مبدل شد. صوفیان متشرع و هوشمند و فرصت‌شناس و دنیادوست جای صوفیان عاشق وارسته‌ی آزاده را اشغال کردند. خانقاه‌ها که کارشان به حل و فصل امور شرعی و اجتماعی و سیاسی هم کشیده شده بود، اینک دامگاه‌هایی شده بودند

برای فریب و تخدیر مردم و در جهت حمایت از حکومت‌ها، از یکدیگر پیشی می‌گرفتند. طنین ناقوس خطری که به دست عارف دل‌سوخته‌ی قرن هفتم، عزیز نسفی نواخته شده بود، این‌بار در قرن هشتم در شعر حافظ شیراز، در آسمان شعر فارسی می‌پیچید که:

مرغ زیرک بـه در خـانقه اکـنون نـپرد
که نهاده است به هر مجلس وعظی دامی

یا «در خانقه نگنجد اسرار عشق‌بازی»

شعر او که زبردست‌ترین ناقد عاطفی تاریخ و فرهنگ ما هم بوده است، نقد روشنی هم از اوضاع زمانه به دست می‌داد. در گذرگاه همین نقدها، هستی و «نقد صوفی» را هم به نقد می‌کشید:

نقد صوفی نه همه صافیِ بی‌غش باشد
ای بسا خرقه که شـایسته‌ی آتش بـاشد

در جهانِ همین نقدها او که «طاق خانقاه و رباط» عصرش را «به نیم جو نمی‌خرید» و از «خانقاه» به «میخانه» می‌رفت تا گوشه‌ی میخانه را «خانقاه» خود سازد،[۱۲۸] در زیر لب زمزمه می‌کرد:

در میخانه‌ام بگشا که هیچ از خانقه نگشود

یا:

حدیث مدرسه و خانقه مگوی که باز...

لابد در گوشه‌ی همان میخانه‌ها در روزگاری که پیران صوفیه در خدمت ستم و ظلم قد راست می‌کردند، جام شرابش را به «شادیِ شیخی که خانقاه نـدارد» می‌نوشید تا «خرقه‌ها [بشوید] از عُجب خانقاهی.» این صدای نقد اوست که از پسِ غبار قرن‌ها، پرده از چهره‌ی صوفیان عصرش برمی‌دارد و به نام و نشان هستی‌شان را به نقد می‌گیرد، به «نام»:

صوفی نهاد دام و سرِ حُقه باز کرد   بنیاد مکر بـا فـلک حـقه‌باز کـرد

صوفی شهر بین که چون لقمه‌ی شبهه می‌خورد
پارِ دُمش دراز باد آن حیوانِ خوش علف

یا:

کجاست صوفیِ دجّال کیش و ملحد شکل...

درین صوفی وشان دردی ندیدم...

و نیز به «نشان» با تعبیر «کوته‌آستینان» و «آستین کوته» از آنان یاد می‌کند. آستین کوته و کوته‌آستینان تعریضی است به صوفیه. حافظ این تعریض را از آن‌جهت در مورد صوفیه به کار می‌برد که به‌قول سیف‌الدین باخرزی «جامه کوتاه تا نیمهٔ ساق و آستینِ کوتاه و فراخ داشتن از شعار اصحاب تصوف است.»[۱۲۹]

یا:

ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم
ز آن چه آستین کوته و دست دراز کرد

یا:

به زیر دلقِ ملمع کمندها دارند   دراز دستیِ این کوته‌آستینان بین

و نیز با تعبیر «ازرق‌پوشان»، «لباس ازرق»، «دلق ازرق» از صوفیه یاد و انتقاد کرده است. در روایت سیف‌الدین باخرزی، رنگ لباس صوفیان، بسته به حالات و مقامات آنان متفاوت است: سفید، سیاه و کبود (ارزق) هریک مظهر مقامی است و حالتی. اما کسانی از صوفیه «که از ظلمت طبیعت و غفلت عادت بواسطهٔ توبه و سلوک قدم بیرون نهاده‌اند و به نور دل و توحید هنوز نرسیده‌اند، ایشان رنگ کبود پوشند که این رنگ ازرق، متوسط است میان سفید و سیاه... یا چنین گوئیم که سالکانی که از بدایت... و قابلیت، قدم پیشتر نهاده‌اند ولکن به کمال فقِراتَم واصل نگشته‌اند، ایشان نیز اگر کبود پوشند شاید...»[۱۳۰]

و این هم صدای سخن حافظ است:

ساغر می بر کفم نِه تا زِ بَر   بر کشم این دلق ازرق‌فام را

و:

غلام همت دُردی‌کشان یکرنگم   نه آن گروه که ازرق‌لباس و دل‌سیه‌اند

یا:

پیر گلرنگ من اندر حقِ ازرق‌پوشان
رخصت خبث نداد، ار نه حکایت‌ها بود

نیز:

ما نگوییم بد و میل به ناحق نکنیم
جامه‌ی کس سیه و دلق خود ازرق نکنیم

نقد حافظ بر صوفیه بیشتر ناظر است به نقد میراث تصوفِ عابدانه و متشرعانه، به‌خصوص میراث تصوف رسمی و خانقاهی عصرش. بنابراین اشتباه نشود. میراث تصوف عاشقانه‌ی ایران، در شعر او جایگاه خاص خود را دارد. اگر در بسیاری از شعرهای حافظ لفظ «صوفی» به‌طور نمادین مظهر تصوف متشرعانه و عابدانه قرار می‌گیرد و مورد انتقاد و مذمت واقع می‌شود، در نمونه‌های دیگر، لفظ «درویش» و «درویشی» به‌طور نمادین به عنوان مظهر تصوف و عرفان عاشقانه‌ی ایران و مظهر صوفیان راستینِ آزاده، به ستایش گرفته می‌شود. در حقیقت در شعر حافظ، با در تقابل نهادن دو لفظ «صوفی» و «درویش» دو شیوه‌ی تفکر در تصوف ایرانی و دو نوع صوفیه در مقابل هم نهاده می‌شود. به کارگیری لفظ صوفی در بسیاری از شعرهای او با کاربردِ «بیشتر منفی» و به کارگیری لفظ «درویش» با بار عاطفی مثبت، جدال دو شیوه‌ی تفکر را در دنیای لفظ نیز به نمایش می‌گذارد. در شعر او تقابل معناها، اندیشه‌ها و جنگ و ستیزی که در دنیای معناها وجود دارد، به‌وضوح به دنیای الفاظ و کلمات هم کشیده می‌شود. بسیاری از کلمات و اسامی‌ای که در نظام ارزش‌گذاری جامعه بار مثبت دارند و به‌اصطلاح مستحسن و مورد قبول جامعه‌اند، در شعر او به کلمات و اسامی مذموم و نکوهیده تبدیل می‌شوند و بر همین روال بسیاری از کلمات و اسامی‌ای که در نظم جامعه بار منفی دارند و نامستحسن و مورد نکوهش‌اند، جان تازه می‌گیرند و مستحسن و مورد ستایش واقع می‌شوند.

حافظ از طریق این جنگ کلمات و جابه‌جا کردن بار عاطفی و معنایی آنها، بنیان‌های موجودِ مورد قبول عامه را متزلزل می‌کند. به‌رغم برداشت‌های رایج زمانه به واژگان معنای دیگری می‌دهد و از طریق دستبرد به معانی کلمات، مفاهیم تازه‌ای می‌آفریند و تقابل معناها را به تقابل کلمات هم مبدل می‌کند. بدین‌ترتیب در شعر او چنان‌که دیگران هم گفته‌اند و هم نوشته‌اند، کلماتی چون: صوفی، محتسب، مفتی، عابد، زاهد، عافیت، مصلحت‌اندیشی، مسجد، صومعه، مدرسه و... بار منفی می‌گیرند و کلماتی چون: رند، درویش، میخانه، خرابات، باده، شراب، مست، مستی، لاابالی و... که در نظام ارزش‌گذاری جامعه از بار منفی برخوردارند، بار مثبت می‌گیرند. او با همین شگرد از میراث درخشان و شکوهمند عرفان عاشقانه‌ی ایرانی به «درویشی» و از عارفان واقعی و صوفیان راستین به «درویش» یاد می‌کند و بدین‌ترتیب به منزلتِ درخشان‌ترین بهره‌ی فرهنگ ایران، یعنی عرفان ایرانی که جوهر اصلی آن تساهل و آزاداندیشی است ارج می‌نهد.

گویی هنوز خاطره‌ی سخن عزیز نسفی در حافظه‌ی او زنده است که می‌گفت: «ای درویش! درویشی کن که هیچ مقام بزرگتر از درویشی نیست و هیچ طایفه فاضلتر و گرامی‌تر به نزد خدا از درویشان نیستند، درویشانی که دانا و متقی باشند...»[۱۳۱] و فراموش نکنیم که این سخن عزیز نسفی در نقد همان نوع برداشت‌های شیعیِ متشرعانه از تصوف، از دل به زبان آمده بود.

این هم صدای دیگری است از سخن حافظ:

آن که پیشش بنهد تاجِ تکبر خورشید
کبریایی‌ست که در حشمتِ درویشان است

از کران تا به کران لشکر ظلم است ولی
از ازل تا به ابد فرصتِ درویشان است

دولتی را که نباشد غم از آسیب زوال
بی تکلف بشنو دولتِ درویشان است

و

دگر ز منزل جانان سفر مکن درویش که سیر معنوی و کنج خانقاهت بس

درین بازار اگر سودی‌ست با درویش خرسند است
خدایا منعمم گردان به درویشی و خرسندی

در کوی عشق شوکتِ شاهی نمی‌خرند
اقرارِ بندگی کن و اظهارِ چاکری
...
سلطان و فکر لشکر و سودای گنج و تاج
درویش و امنِ خاطر و کنج قلندری
...
قدم منه به خرابات جز به شرط ادب
که ساکنان درش مَحرمان پادشه‌اند
جفا نه پیشه‌ی درویشی است و راه‌روی
بیار باده که این سالکان نه مرد ره‌اند
مبین حقیر گدایان عشق را کاین قوم
شهان بی‌کمر و خسروان بی‌کله‌اند

بنده‌ی پیر خراباتم که درویشان او
گنج را از بی‌نیازی خاک بر سر می‌کنند

چون مصلحت‌اندیشی دور است ز درویشی
هم سینه پرآتش به، هم دیده پر آب اولی[۱۳۲]

من از نقل و نقد این مطالب ناگزیر بوده‌ام. چرا که این مطالب با سیر تفکر سیاسی و فرهنگی در جامعه‌ی ما مربوط است و با مسئله‌ی حکومت و تلقی‌های مربوط به آن بی‌ارتباط نیست.

نقدی که در متون عرفانی از مسئله‌ی ولایت و حد و حدود دانش فقها و اختیارات آنان شده است، به‌عنوان دستمایه‌ای معتبر، در دوره‌های مختلف تاریخ ما، در جنگِ با متشرعان به کار گرفته می‌شد. یکی از علل اصلی دشمنیِ فقها، مجتهدان و متشرعان با عرفا از همین نقد عرفا و شیوه‌ی استدلال آنها

ریشه می‌گیرد. عرفا با نقد خود، قدرت و اقتدار فقها را هم به پرسش می‌گرفتند و هم محدود می‌کردند. شیوه‌ی استدلال آنها در گذرگاه همین نقدها و نظرها ورزیده و ورزیده‌تر می‌شد. حتی در نقد شیعی معاصر بر مفهوم «ولایت فقیه»، گاه همان شیوه‌ی احتجاج و استدلال را به نوعی دیگر می‌توان نشان داد. اگر جوهر نظریه‌ی مهدی حائری را در نقد ولایت فقیه در ارتباط با مسئله‌ی «علم» و «نیابت» فشرده کنیم، در پاره‌ای موارد، حاصل سخن او و شیوه‌ی استدلال او کم وبیش همان چیزی است که در متون صوفیه هم آمده است.

همان‌گونه که پیش‌تر باز نموده‌ام در متون عرفانی، علوم مورد استناد علمای شرع، علوم اکتسابی است و چون علمای شرع از علوم باطن، علوم غیراکتسابی، بی‌بهره‌اند، نمی‌توانند ولی و نایب پیغمبر و امامان باشند که علمشان بی‌واسطه از منبع فیض الهی حاصل می‌شود. مهم‌ترین عنصر استدلال حائری هم بر همین نکته مبتنی است. حائری می‌نویسد: «استنباط فروع فقهی از اصول و قواعد کلیّه، از نوع علوم انبیاء نمی‌باشد، چرا که علوم انبیاء از طریق اکتساب و استنباط نیست، بلکه از طریق وحی و اشراق و رسالت الهی است.» به‌زعم او که خود یک مجتهد شیعه است، «اکثریت قریب به اتفاق فقیهان... از علوم عقلیه و دانش الهی بی‌اطلاع‌اند» و اگر قرینه‌ای هم در روایت مورد بحث: «العلماء ورثةالانبیاء» وجود داشته باشد که نشان دهد مقصود از علما، علمایی است که علمشان همانند علوم انبیا است، چنین علمایی به‌قول او، جز «ائمهٔ هدی علیهم‌السلام» نمی‌توانند باشند. چرا که ائمهٔ هدی از یک «رابطهٔ اشراقی و حضوری با علم عنایی حق تعالی... برخوردارند.» که جز آنان، «احدی را از این نمد کلاهی» نیست.[۱۳۳]

حائری در جای دیگری از نوشته‌ی خود، شیوه‌ی استدلال فقهایی چون نراقی را در درک و تحلیل عقلی آن احادیث از نوع «مغالطهٔ لفظی» و «مغالطهٔ اشتراک در لفظ» می‌داند که از عامیانه‌ترین و نازل‌ترین نوع مغالطات منطقی است.[۱۳۴] و به تعریض می‌گوید چون بعید است که «فقهای عالی‌مقامی» چون نراقی «از روی سهو و نسیان و خطای در فکر» دچار این گونه مغالطات شده

باشند، پس تنها راهی که برای توجیه و «حمل به صحت این استنباط مغالطه‌آمیز و فتنه‌انگیز» در طرح نظریه‌ی ولایت فقیه، به نظر می‌رسد این است که گفته شود: «اینان خواسته‌اند به هر نحوی که شده و از هر راهی که میسر است، تجاوزات و سرکشی‌های پادشاهان و قدرتمندان وقت کشور را که در ظلم و ستم و دستبرد به اموال و نوامیس مردم دریغ نمی‌کنند، مهار کرده و پیوسته یک حربهٔ کنترل‌کنندهٔ معنوی را بالای سر این ظالمان و ستمکاران بی‌خبر از خدا و وجدان نگاه دارند تا هرگاه که جان مردم از نابکاری‌های این قدرتمندان به سر آمد، با یک حکم انقلابی آنان را به جای خود بنشانند.»[۱۳۵]

البته توجیه اخیر حائری با آن چه که در پیش، در انگیزه‌ی نراقی در طرح نظریه‌ی ولایت فقیه، مبنی بر حمایت از پادشاه وقت (فتحعلی شاه) گفته است، ظاهراً تناقضی ندارد. من در این جا بر سر آن نیستم که کار حائری را به نقد بگیرم. در نقد او، از تصوف، تصوف شیعی و تصوف متشرعانه و عابدانه و نقش مؤثر آن در پی‌ریزی مفهوم «ولایت فقیه» سخنی نیست. او بیشتر به فقه شیعی و تحولات تاریخی آن نظر داشته است. حال آن که همان‌گونه که پیش‌تر نوشته‌ام، اختلاف‌نظر بر سر تفسیر روایت‌های مورد استناد نراقی و فقهایی چون او، از چند قرن پیش وجود داشته است و من از نمونه‌ی سید حیدر آملی به حد کافی سخن گفته‌ام.

اما نکته‌ای که در نتیجه گیری‌های حائری اهمیت بسیار دارد این است که او می‌گوید احتمالاً فقهایی چون نراقی از آن جهت به ابداع نظریه‌ی ولایت فقیه دست یازیده‌اند که می‌خواستند «پیوسته یک حربهٔ کنترل‌کننده معنوی» بالای سر حکومت‌گران نگاه دارند تا در موقع لزوم با یک «حکم انقلابی» آنان را بر سر جای خود بنشانند. مفهوم این سخن حائری در تبیین و توجیه عمل فقهایی چون نراقی پرده از یک واقعیت انکارناپذیر تاریخ دوره‌ی قاجار بر می‌دارد و آن واقعیت انکارناپذیر این است که در این دوره فقها و مراجع به چنان قدرتی دست یافتند که از لحاظ سیاسی خود را قادر می‌دیدند که کنترل حکومت‌ها را در اختیار بگیرند.

روحانیون و قدرت، روشنفکران و آزادی

جنگ ایران و روس در دوره‌ی قاجار، زمینه‌های اجتماعی تازه‌ای برای افزایش قدرت روحانیون در کنترل حکومت‌ها فراهم آورد. فتحعلی شاه برای بسیج مردم علیه لشکرکشی‌های روس به پشتیبانی و حمایت روحانیون نیاز داشت. مجتهدان با حکم جهاد علیه کفار روس به حمایت شاه برخاستند و مردم، به‌خصوص روستاییان را به‌نفع او در جنگ با روس به جهاد دعوت کردند. جنگ ایران با روس عملاً این فرصت تاریخی را به روحانیون داد که در سرنوشت سیاسی کشور مداخله‌ی فعال داشته باشند و کم‌کم شاه و قدرت حکومت را در قبضه‌ی حمایت و اقتدار خود بگیرند. در همین دوره به سید محمدباقر شفتی لقب حجت‌الاسلام داده‌شد و اجتماعی از روحانیون سرشناس در پایتخت گرد آمدند تا در کارها مورد مشورت قرار گیرند. دو مجتهد معروف این عصر، ملااحمد نراقی و سید مهدی بحرالعلومی از جمله‌ی افراد مورد مشورت و مشاوره بودند.[۱۳۶] ارتباط نزدیک فتحعلی شاه با میرزای قمی، کاشف‌الغطاء و دیگر روحانیون و مجتهدان بنام این دوره و علاقه‌ی وافر او به مسائل مذهبی زبانزد متون تاریخی این دوره است.

چنین تجربه‌ای، تجربه‌ی جنگهای ایران و روس، هم به حکومت‌گران و هم به خود روحانیون فهماند که مجتهدان شیعه در عمل تا چه اندازه قدرت دارند و می‌توانستند قدرت داشته باشند. جنگ‌های ایران و روس و نتیجه‌ی عملی این جنگ‌ها در بسط قدرت سیاسی روحانیون در ایران، چنان که باید مورد تحقیق و بررسی تاریخی مستقل و جدی قرار نگرفته است. نقد تاریخ این دوره و نتایج عملی جنگ‌های ایران و روس از این دیدگاه به درک

تحولات سیاسی و فرهنگی در تاریخ جدید ایران کمک بسیار خواهد کرد.

قدرت و نفوذ و اعتباری که روحانیون در دوره‌ی صفوی به دست آورده بودند با حکومت افشاریه و زندیه رو به کاهش نهاد. اما در دوره‌ی قاجار به‌جهت تمایلات شیعی و مذهبی شاهان این سلسله و جنگ‌های ایران و روس، روحانیون شیعه مجدداً قدرت یافتند و روز به روز بر اعتبار کار آنان افزوده شد و عملاً به قدرت سیاسی تازه‌ای دست یافتند که تا آن زمان بی‌سابقه بود. عباس اقبال، سال‌ها پیش در این مورد چنین نوشت: «علمای امامیهٔ دوره قاجاریه بر اثر تشویقی که از ایشان می‌شد و شهرتی که در نتیجهٔ تألیفات و علم و فضل و کثرت شاگردان و مقلدین پیدا کردند، به‌تدریج چنان نفوذ یافتند که پایهٔ قدرت خود را برابر یا بالاتر از قدرت سلاطین و اولیای امور گذاشتند و به‌نام ترویج احکام دین و اجرای حدود و نیابت از امام غایب، در بسیاری موارد سلاطین و حکام را مطیع اوامر و احکام خود کردند...»[۱۳۷]

در این بخش از داوریِ اقبال، از نقش پراهمیت جنگ‌های ایران و روس در افزایش اقتدار روحانیون، به‌خصوص نقش این جنگ‌ها در شکل‌گیری قدرت سیاسی روحانیون و مداخله و مشارکت فعال آنان در امور سیاسی و حکومتی سخنی به میان نیامده است. در این که واقعه‌ی رژی و مداخله‌ی میرزای شیرازی و روحانیون در آن ماجرا، مهم‌ترین و مؤثرترین بخش مداخلات و قدرت‌نمایی سیاسی روحانیون را در عصر ناصری به نمایش می‌گذارد، تردیدی نیست. این که مردم میرزا را به صدور آن فتوا واداشته‌اند یا ابتکار صدور آن، از آن خود میرزای شیرازی و روحانیون بوده است یا نه، موضوع بحث من نیست. اهمیت سیاسی این فتوا در مقابله با قدرت شاه و نفوذ یک قدرت اقتصادی و سیاسی خارجی بر کسی پوشیده نیست. موفقیتی هم که در این اقدام نصیب روحانیون شده است بر اهمیت آن می‌افزاید. اما مداخله‌ی روحانیون در جنگ ایران و روس، اعلام جهاد و سرانجام شکست مفتضحانه‌ی ایران به‌نفع روحانیون تمام نشد. با این همه، اقدام مجتهدان در عصر فتحعلی‌شاه در اعلام و اعلان جهاد علیه روس و همکاری آنان با حکومت در

پیش‌برد جنگ و مشروعیت دادن به اقدام سیاسی دربار، از نظر تاریخی و از دیدگاه موردنظر من: بسط و گسترش نفوذ سیاسی روحانیون کم‌اهمیت‌تر از ماجرای رژی نیست و به همین جهت باید مورد نقد و ارزیابی جدی قرار گیرد.

گسترش نفوذ روحانیون در این دوره و داعیه‌شان در مورد حکومت، صرفاً به دنیای نظر محدود نمی‌ماند. یعنی فقط این نبود که در مباحثات نظریِ مربوط به حکومت، تحت عنوان نیابت، خود را وارث حکومت در معنای کشورداری بدانند. اگر ملااحمد نراقی در مقام نظر، نظریه‌ی ولایت فقیه را تدوین می‌کرد، سید شفتی در مقام عمل، در اصفهان داعیه‌ی حکومت در سر می‌پروراند و عملاً به چنان اقتداری دست یافته بود که قدرت دولت و حکومت فرعِ بر قدرت او بود.

در دوره‌ی قاجار تا پیش از حکومت ناصرالدین شاه، در دوره‌ی حکومت محمدشاه، قدرت این مجتهد تا بدان‌جا رسید که نه‌تنها در امور داخلی ایران مداخله می‌کرد، بلکه در مسائل سیاسی با نمایندگان دولت‌های خارجی علیه حکومت ایران زد وبند هم می‌کرد. چنان که در ماجرای «هرات» با «سفیر انگلیس علیه حکومت متحد شد و همراه با روحانیون دیگر فتوا داد که لشکرکشی محمدشاه بر هرات خطاست.»[138] به وسوسه‌ی دکتر مکنیل، فرستاده‌ی انگلیس، به فکر خودمختاری هم افتاده بود.[139] ماجرای مداخلات انگلیس و همدستی نمایندگان آن دولت با حجةالاسلام شفتی، در نامه‌های اعتراض‌آمیز آجودانباشی سفیر ایران به پالمرستون وزیر خارجه‌ی انگلستان، به‌روشنی انعکاس یافته است. در یکی از نامه‌های آجودانباشی چنین آمده است. «مکنیل نه‌تنها اخبارنامه جنگ به امنای دولت علیه نوشت، بلکه با علمای ممالک محروسه ایران هم بعضی مضامین مبنی بر اخلال و افساد نگاشت. منجمله خدمت جناب فخرالاسلام آقا سید محمدباقر مجتهد اصفهانی [شفتی] از زنجان فرستاد.»[140] و در نامه‌ی دیگری به همان پالمرستون می‌نویسد: «کاغذ افساد و اخلال نوشتن مستر مکنیل به علما و فضلای ممالک ایران... کاغذ نوشتن دولت انگریز به جناب فخرالاسلام آقا سید محمدباقر [شفتی]

مجتهد، به اصفهان چه مناسبت دارد.»[۱۴۱]

ثروت و مکنت این مجتهد پرآوازه تا بدان پایه و مایه بود که شاگردش میرزا محمد تنکابنی نوشت، «در میان علماء امامیه مانند او در ثروت نیافتم، نه در اسلاف و نه در اخلاف.»[۱۴۲] حتی یک‌بار فتحعلی شاه بر سر پاره‌ای مشکلات دست خواهش پیش او دراز کرد و سید شفتی «بیست هزار تومان به شاه» برات کرد. به روایت همان تنکابنی بیش از «دو هزار باب» دکان و «چهارصد کاروانسرا» در اصفهان داشت. در نقاط دیگر ایران، مداخل املاکش از بروجرد «سالی تقریباً شش هزار تومان بود و املاکی که در یزد داشت سالی دوهزار تومان... و دهاتی که در شیراز داشت سالی چند هزار تومان مداخل» داشت. «مجملاً سالی هفده هزار تومان مالیات دیوانی آن جناب در اصفهان بود»[۱۴۳] اشتهارش تنها به ثروتش نبود. «امر به معروف آنجناب این بود که هفتاد نفر را به حدود شرعیه قتل نمود و اما حد غیرقتل»[۱۴۴] که جاری کرده بود از شمار خارج بود. با چنین ثروت و اقتداری، طبیعی بود که مجتهد سر از چنبره‌ی حکومت مرکزی به در آورد. اوژن فلاندن که در اوج قدرت مجتهد و درگیری‌های او با محمدشاه در ایران بود، گزارش روشنی از اوضاع زمانه به دست می‌دهد. می‌نویسد:[۱۴۵] مجتهد و یارانش «در اثر قدرت کورکورانه و غرور، از ثروتهای بی‌دردسر استفاده کرده، طرحی ریختند تا بکلی از زیر قدرت شاه شانه خالی» کنند. با زور پول، شورشیانی را اجیر کرده بودند که لوطی می‌نامیدند. «پادگانی کوچک در اصفهان تشکیل داده»، طوری که هیچ قدرتی نمی‌توانست با آنها مقابله کند. «بزور هرچه را می‌خواستند از اهالی می‌گرفتند. با سرنیزه به بازار حمله‌ور شده تجار را به پرداخت مالیات به آنها وادار می‌ساختند. کسانی را که مقاومت می‌کردند خانه و اموالشان را تاراج و زن و اطفالشان را با خود می‌بردند...» کار شورش و نافرمانی تا بدان‌جا کشید که «اساس سلطنت را نیز متزلزل گردانیده» بود. پس شاه و میرزا آقاسی به فکر چاره افتادند. شکایات مردم هم بالا گرفته بود. چاره‌ی کار در این دیده شد که شاه به اصفهان لشکرکشی کند. به‌قول فلاندن

شاه و آقاسی با شش هزار مرد و با توپخانه‌ی مجهز به اصفهان لشکر کشیدند. شورشیان دروازه‌های شهر را به روی شاه بستند، اما موفق نشدند. دروازه‌ها به توپ بسته شد و مجتهد از «عاقبت کار خود ترسید» دستور داد دروازه‌های شمالی شهر را باز کنند. شهر فتح شد. «شاه دیوانخانه‌ای تشکیل داد.» عده‌ای از روحانیون زندانی و تبعید شدند. پسر مجتهد و پسر امام جمعه‌ی شهر هم جزو تبعیدشدگان بودند. نوبت انتقام‌گیری حکومت و مردمی که ستم دیده بودند فرا رسید. کار مجازات به افراط کشید. فلاندن داستان دلخراشی را از این محاکمات و انتقام‌گیری‌ها که شنیده بود ثبت کرده است.[۱۴۶]

با لشکرکشی شاه، نیمچه‌دولتی که شفتی در اصفهان تشکیل داده بود، برچیده شد و لوطیان او متواری شدند، یا به اسارت درآمدند و دوباره نظم دولتی برقرار گردید. اگر محمدشاه و میرزا آقاسی به‌جهت تمایلات صوفیانه، چندان با روحانیون بر سر مهر نبودند و به همین جهت در دوره‌ی آنان از نفوذ و اقتدار بی‌رویه‌ی روحانیون تا حد زیادی کاسته شد، در دوره‌ی ناصری ورق برگشت و قدرت روحانیون به‌طور عام و اقتدار مجتهدان و مراجع تقلید به‌طرز عجیبی گسترش یافت. در حقیقت از دوره‌ی ناصری به بعد، مداخلات مجتهدان و روحانیون در امور مملکتی، رنگ و بوی سیاسی بیشتری به خود گرفت. حوزه‌ی قدرتشان افزایش یافت. و در شهرهای بزرگ حاکمان واقعی مجتهدان بودند. عملاً تنها قدرتی که بالفعل و بالقوه در برابر قدرت حکومت، در جامعه نقش مؤثر و کارسازی داشت، قدرت روحانیون بود. قدرت قوام‌یافته‌ای که به‌تناسب زمان هم دست در دست حکومت داشت و هم در اقتدار سیاسی سهیم بود و هم به‌تناسب زمان نقش اپوزیسیون قدرتمند و نسبتاً متشکل حکومت را بازی می‌کرد.

در جامعه‌ای که نه احزاب سیاسی وجود داشت و نه می‌توانست وجود داشته باشد و نه شرایطی برای تشکیل احزاب و دسته‌جات فراهم بود، روحانیون با نفوذ و اقتدار بیش از حدی که در دوره‌ی قاجار به دست آورده بودند، عملاً تنها جریانی بودند که می‌توانستند نقش اپوزیسیون حکومت را به

خود اختصاص دهند و چنان چه پیش‌تر به تفصیل باز نموده‌ام داعیه‌ی حکومت هم داشته‌اند و اگرچه در عمل با سلطنت همکاری هم می‌کرده‌اند، اما این همکاری مشروط بود. از این جهت مشروط بود که اگر حکومت را مطابق میل و خواست خود می‌دیدند با مشروع جلوه دادن آن با آن همکاری می‌کردند و اگر قدرت ایستادگی در برابر حکومت نداشتند و امکان سرکشی هم فراهم نبود، راه سازش مصلحتی پیش می‌گرفتند و از سر مصلحت سکوت می‌کردند و به‌قول میرزای قمی با حکومت «مماشات» می‌کردند.[۱۴۷]

قدرت روحانیون صرفاً به قدرت سیاسی محدود نمی‌شد. از لحاظ اجتماعی تا ایجاد دادگستری و محاکم عدلیه در ایران، «امر مرافعه»ی مردم و «قضاوت» در دست روحانیون بود. و اینان محل رجوع مردم بودند. عملاً در بسیاری جاها بین «حکومت شرع» و «حکومت عرف»[۱۴۸] بر سر مرافعات مردم و قضاوت‌هایی که صورت می‌گرفت، اختلاف ایجاد می‌شد. داستان این نوع اختلافات و احکام ضد و نقیضی که بر سر کارهای مردم از سوی مراجع شرع و عرف (حکومت) صادر می‌شد، داستان درازدامنی است. متون تاریخ این دوره، شواهد ریز و درشت بسیاری را بر سر این مسئله ثبت کرده است. یکی از کارهای مجلس اول، تشکیل کمیسیون علما بود برای به سامان رساندن کار محاکم عدلیه. چون «از دوران گذشته احکام شرعی و عرفی و ناسخ و منسوخ در دست صاحبان دعوا فراوان بود، و این خودکار محاکم عدلیه را که تازه تشکیل یافته بودند، دشوار می‌نمود، چون رویهٔ قضایی ثابتی در این باره نبود، قرار شد هیأتی از علمای شرع به همهٔ آن احکام برسند. حق و باطل را مشخص دارند و عدلیه احکامی را که ابرام شده باشند به اجرا گذارد و با این تدبیرِ قضایی تکلیف احکام ناسخ و منسوخ روشن گردد.»[۱۴۹] ماجرای درگیری سیدعبدالله بهبهانی با احتشام‌السلطنه در مجلس اول، نمونه‌ی بارزی را از همین نوع مداخلات بی‌رویه‌ی مجتهدان در امور حکومتی به دست می‌دهد. اهمیت ماجرا در آن است که موضوع آن به‌صورت یک مناقشه‌ی پارلمانی در جلسه‌ی علنی مجلس مطرح شد و کار بالا گرفت. آدمیت در

مجلس اول و بحران آزادی این موضوع را به‌دقت مورد بررسی قرار داده است. کسانی چون مخبرالسلطنه هدایت، یحیی دولت‌آبادی و خود احتشام‌السلطنه هم در نوشته‌هایشان به ماجرا اشاره کرده‌اند. گزارش‌گران خارجی هم به‌جهت اهمیت موضوع آن را گزارش کرده‌اند. داستان از آن‌جا آغاز می‌شود که مردم زنجان از ستمگری‌های یکی از خوانین خمسه به‌نام جهانشاه خان به ستوه می‌آیند. شکایت مردم به مجلس هم کشیده می‌شود. جهانشاه خان متهم به قتل و غارت مردم بود. در یک «دعوای حقوقی ساده» مدعی‌ای شکایت به عدلیه می‌برد که جهانشاه خان، ملک او را تصرف عدوانی کرده است. موضوع شکایت در عدلیه مطرح بود که خان خمسه به بهبهانی متوسل می‌شود و بهبهانی به‌طور تلگرافی به حاکم آن جا دستور می‌دهد که «ادعای مدعی باطل است و متعرض ملک متصرفی جهانشاه خان نشوند.»[۱۵۰] حکومت خمسه از مجلس کسب تکلیف می‌کند. احتشام‌السلطنه پاسخ می‌دهد، «آقای بهبهانی ابداً حق مداخله در وظایف قوهٔ قضائیه و دخالت و دستور دادن به قوهٔ اجرائیه ندارند. مدعی شکایت به عدلیه برده و شما مکلف به اجرای احکام عدلیه هستید. حکم آقا را ندیده فرض کنید و اعتبار ندهید.»[۱۵۱] به گفته‌ی آدمیت، رییس «مجلس به مأخذ قانون دستورالعمل حکام (مصوب سوم شعبان ۱۳۲۵ [۲۰ شهریور، سنبله ۱۲۸۶ شمسی]) عمل کرد که مقرر می‌داشت: چون حکام آلت اجرائیه‌اند بهیچوجه حق ندارند در احکام محاکم عدلیه تغییری بدهند و یا از اجرای قوانین موضوعه خودداری کنند.»[۱۵۲]

اما مجتهد از اقدام رییس مجلس برآشفت و از او خواست که از ریاست مجلس استعفا کند. احتشام‌السلطنه موضوع را به جلسه‌ی علنی مجلس کشاند و سید را به مداخله در امور حکومت و پایمال کردن حقوق مردم متهم کرد.[۱۵۳] درگیری بهبهانی و احتشام‌السلطنه، دو رهبر برجسته‌ی مجلس به‌نفع مجلس نبود. موافقان و مخالفان صف‌بندی کردند و اغتشاش تازه‌ای ایجاد شد، و این ماجرا درست در زمانی اتفاق می‌افتاد که مجلس از هر سو تحت فشار بود و بنیان مشروطیت در خطر.

دخالت بهبهانی در امر مرافعه‌ی مدعی با خان خمسه، دخالت یک مجتهد بود بر اساس قدرت شرعی. چنین دخالتی در دوره‌ای که مشروطیت ایران تازه پاگرفته بود و رسیدگی به مرافعات مردم، مطابق قانونِ مصوب همان مجلس به محاکم عدلیه واگذار شده بود، کار شایسته‌ای نبود. چنین تناقضی در رفتار مجتهد مشروطه‌خواهی چون بهبهانی که آن همه در راه استقرار مشروطیت در ایران مبارزه کرده بود، از تناقض بزرگی پرده برمی‌دارد. تناقضی که در تاریخ این دوره یکی از عوامل مهم جدایی ملت و دولت بود. امری که آخوندزاده به‌جدّ به آن اشاره کرده بود و من پیش از این از آن به‌اجمال سخن گفته‌ام و کمی بعد تفصیل آن را به دست خواهم داد.

دستور تلگرافی بهبهانی به حاکم، در حقیقت فتوای یک مجتهد بود در امر دعوای مردم. کاری عادی که پیش از استقرار مجلس و وضع قوانین مربوط به محاکم عدلیه، جزو وظایف اصلی مجتهدان بود. تناقض این گونه فتواها با احکام حکومتی هم، امر تازه‌ای نبود. اما مجتهد در جای دیگری ایستاده بود و زمانه هم داشت عوض می‌شد. او در مقطعی ایستاده بود که مشروطیت ایران با نظام پارلمانیِ تازه و با تصویب قوانین جدید و دستورالعمل‌های تازه برای حاکمان و قضات محاکم عدلیه و با تفکیک قوای قضایی و اجرایی، بر آن بود تا قدرت دولت را به‌عنوان تنها مرجع مورد قبول، جایگزین قدرت‌های پراکنده‌ی حکومت‌های شرع و عرف کند. شگفت‌آور آن‌که در همان مجلس، کمیسیون علما برای رسیدگی به احکام متناقض شرعی و عرفی پیشین و ناسخ و منسوخ با حضور همین بهبهانی تشکیل شده بود.

اما مجتهد مشروطه‌خواه هنوز با گذشته‌ی خود، با قدرت شرعی و با اقتداری که یک مجتهد شرع می‌توانست داشته باشد، تماماً وداع نکرده بود. تناقض عمل او، مشروطه‌خواهی که برای استقرار مشروطیت و حکومت قانونی مبارزه می‌کرد و مجتهدی که همچنان به اتکای قدرت شرعی‌اش، در امر مرافعه مداخله می‌کرد و حکم می‌داد، تناقض اساسی‌تری چون تناقض شرع و عرف را هم به نمایش می‌گذاشت. و این همه در حالی اتفاق می‌افتاد که

مشروطیت تازه‌پای ایران، ظاهراً بر آن بود تا به‌عنوان بیان قانونی همه‌ی آن‌چه که «عرف» می‌نامیم، جایگزین «شرع» شود.

اقدام مجتهد، محل بروز چنین تناقضی بود. تناقض بین شرع و عرف. به همین جهت رییس مجلس مشروطه‌خواه و مدافع قانون که نماینده‌ی «عرف» هم بود، عمل او را برنتابید و به مقابله برخاست و نمایندگان دیگری هم به دفاع از او برخاستند. گرچه دعوای بهبهانی و احتشام‌السلطنه به‌واسطه‌ی پا در میانی عده‌ای به صلح انجامید و احتشام‌السلطنه از او معذرت خواست و در آن موقع استعفا هم نداد، اما هنوز سال‌ها پس از اعلام مشروطیت، مشکلات چنین تناقضی، تناقض بین شرع و عرف، گریبان‌گیر مردم ما و تاریخ‌ماست.

مداخلات بهبهانی و مجتهدانی چون او، تنها به مسائل حقوقی و شرعی محدود نمی‌ماند. گاه مداخلاتشان در همین مسائلِ به‌ظاهر حقوقی و شرعی به امور سیاسی بسیار مهم و حساس هم کشیده می‌شد. در اواخر دوره‌ی مظفرالدین شاه، اختلافات مرزی ایران و عثمانی که سال‌ها گریبان‌گیر حکومت‌های ایران بود و به‌قول احتشام‌السلطنه سابقه‌ی دویست ساله داشت، وارد مرحله‌ی تازه‌ای شد. در همین ایام، عثمانی‌ها بخش‌هایی از «سرزمین‌های شمال غربی ایران را به اسم اینکه جزء خاک عثمانی است، متصرف شده و همه روزه پیشتر می‌رفتند.»[۱۵۴] از سویی دیگر بسیاری از ارامنه به‌جهت بدرفتاری حکومت‌گران عثمانی به ایران پناهنده می‌شدند و در زد و خوردهای مرزی، ظاهراً دولت ایران از ارامنه حمایت می‌کرد یا از ارامنه‌ای که در خاک ایران بودند در کشمکش‌های مرزی مدد می‌گرفت.

دولت عثمانی برای گسترش تجاوزات خود و برای این که به مداخلات خود جنبه‌ی شرعی بدهد، همین مسئله، مسئله‌ی حمایت ایران از ارامنه را دستاویز قرار داد و از علمای ایران در این باره استفتایی کرد و تلگرافی بدین مضمون به سفارتش در ایران فرستاد: «به ثبوت پیوسته دولت ایران طایفهٔ ارامنه را که دشمن مسلمانان هستند، تحریک کرده است که در این اختلاف سرحدی آنها را طلیعهٔ جنگ خود قرار بدهد و با ما بجنگند. شما از علماء

ایران استفتا نمائید که این کار جایز است یا خیر؟»[۱۵۵] به‌قول احتشام‌السلطنه مقصود عثمانی ها از این استفتا این بود که ساکنان مناطق کردنشین کردستان و آذربایجان را که مجاور خاک عثمانی زندگی می‌کردند و عثمانی‌ها در تحریک آنها به «نافرمانی و عصیان بر ضد دولت ایران» می‌کوشیدند، به حکومت ایران بدبین کنند و «با دستاویز ساختن فتاوی مزبور، علاوه از دعاوی موهوم گذشته، پیشرویهای دیگری در خاک ایران نموده و از نافرمانی و عدم اطاعت ساکنین آن مناطق با ارائهٔ فتاوی علماء شیعه مصون و در امان بمانند.»[۱۵۶]

سفیر عثمانی مضمون این تلگراف را توسط مستشار سفارت به نزد عده‌ای از علمای تهران می‌فرستد تا فتاوی‌ای مطابق میل دولت عثمانی به دست آورد. شرح ماجرا را با پاره‌ای اختلاف در جزئیات، احتشام‌السلطنه به‌اجمال و یحیی دولت‌آبادی به‌تفصیل نوشته‌است. چندتن از علما ازجمله میرزا ابوطالب زنجانی، آقا سیدحسن شوشتری و سیدعبدالله بهبهانی، مطابق خواست عثمانی‌ها فتواهایی به‌نفع آنها می‌دهند، با این مضمون که عمل دولت مسلمان [ایران] حرام است یا جایز نیست. موقعیت بهبهانی و فتوایی که به‌نفع عثمانی‌ها داد، خشم کسانی را که از ماجرا مطلع شدند برانگیخت. حتی اتابک اعظم (عین الدوله) او را «خیانتکار به دولت و ملت»[۱۵۷] نامید. اما پیش از آن که کار بالا بگیرد، با پا در میانی دولت‌آبادی و عده‌ای دیگر، عواقب وخیم چنین فتوایی به بهبهانی گوشزد شد و او به سفارت عثمانی رفت و فتوایش را پس گرفت. احتشام‌السلطنه می‌نویسد: «بالجمله آقایان فرستادند فتوا را پس گرفتند ولی آن را دست ما ندادند. زیرا سند غریبی در رسوائی خودشان بود.» و اضافه کرد: «البته نمی‌توان باور کرد که حضرات این فتوا را جز با دریافت مبلغ معتنابهی صادر کرده باشند.»[۱۵۸]

در کشمکش‌های محمدعلی شاه با مجلس اول، در جریان واقعه‌ی توپخانه که در حقیقت نخستین کودتای شاه بود علیه مجلس[۱۵۹] (ماه ذیقعده ۱۳۲۵ ه‍. ق. / آذر ۱۲۸۶ شمسی) زمزمه‌ی نایب‌السلطنه شدن یا پادشاهی و حتی

رییس جمهوری ظل‌السلطان این جا و آن جا شنیده می‌شد. مخبرالسلطنه هدایت می‌نویسد: «در جلو مجلس فریاد ظل‌السلطان رئیس جمهوری هم شنیده شد... حتی صنیع‌الدوله و مرا ظل‌السلطان بقدری خام بجا آورد که می‌خواست ما را بپزد و عنوان مطلب کرد. ظل‌السلطان که اعمالش در اصفهان از کفر ابلیس معروفتر بود و از شیراز به فرار جان بدر برده، به تصوری سرکیسه را گشوده بود و استفاده‌چیان در هر لباس کیسه‌شان ته نداشت.»[۱۶۰] او از مدت‌ها پیش داعیه‌ی سلطنت داشت. در جریان واقعه‌ی توپخانه که محمدعلی شاه علیه مجلس کودتایی را سامان می‌داد، شایعه‌ی جانشینی ظل‌السلطان قوت بیشتری گرفت. نمایندگان هم از عزل محمدعلی شاه سخن می‌گفتند. البته کودتا موفق از آب در نیامد. درایت احتشام‌السلطنه در دفاع و محافظت از حریم مجلس و ایستادگی مجلس در برابر محمدعلی شاه، سرانجام او را به مصالحه کشاند و غائله خوابید و شاه کوتاه آمد، و در سوگندنامه‌ای که در ۱۷ ذیقعده **۱۳۲۵** هـ. ق. (اول دی، جدی ۱۲۸۶ شمسی) نوشت به کلام‌الله سوگند خورد که «اساس مشروطیت» و «قوانین اساسی» را رعایت کند. هیئت دولت جدید به ریاست نظام‌السلطنه به مجلس آمد و مجلس ملی خطر بزرگی را از سر گذراند.

بهبهانی در این کشمکش‌ها در پی آن بود که با گرفتن **۱۵۰** هزار تومان از ظل‌السطان، مقدمات سلطنت او را فراهم آورد. وساطت این معامله را به عهده‌ی یحیی دولت‌آبادی گذاشته بود. دولت‌آبادی می‌نویسد: «لازم است به قضیه‌ای که میان نگارنده و آقا سید عبدالله بهبهانی واقع شده، اشاره نمائیم تا حقایق احوال بهتر آشکار گردد. یک روز پیش از مصالحه و تشکیل دولت جدید [دولت نظام‌السلطنه]، سید از نگارنده تقاضا می‌کند با ظل‌السلطان ملاقات کرده، به او بگویم یکصد وپنجاه هزار تومان بدهد تا او [بهبهانی] اسباب خلع محمدعلی میرزا و نصب وی را به سلطنت فراهم آورد. نگارنده با اینکه از توسط در اینگونه قضایا که محرک آنها حس طمع‌کاری اشخاص است اجتناب دارم، ناچار با ظل‌السلطان صحبت داشته، او می‌گوید کار را

انجام بدهد تا مبلغ را به او بپردازم.»[۱۶۱] دولت‌آبادی اضافه می‌کند که «هنوز این جواب را به سید [بهبهانی] نرسانیده» بودم که نظام‌السلطنه و وزرای او برای معرفی به مجلس آمدند... «مجاهدین با تفنگ» در اطراف مجلس پاس می‌دهند. در مجلس «تماشاچیان بیش از گنجایش فضا روی زانو و دوش یکدیگر قرار گرفته»اند. بهبهانی در رأس روحانیون مجلس نشسته است. رئیس مجلس از دو مجتهد،... بهبهانی و طباطبایی برای شروع جلسه و معرفی وزرا کسب اجازه می‌کند. بهبهانی مطلب را ناشنیده می‌گیرد تا دولت‌آبادی را به حضور بطلبد. دولت‌آبادی از میان جمعیت به «زحمت» به مجتهد نزدیک می‌شود و «جواب یأس‌آمیز ظل‌السلطان» را به او می‌رساند. مجتهد که می‌فهمد از پول خبری نیست، سر بلند می‌کند «به رئیس مجلس می‌گوید، بسیار خوب، آقایان وزراء معرفی گردند. وزراء معرفی می‌شوند و دولت مشروطه باز تشکیل می‌شود.»[۱۶۲]

در روایت دولت‌آبادی، مثل دیگر روایت‌های او نکات مبهم کم نیست. می‌گوید از «توسط در اینگونه قضایا... اجتناب» داشته است، اما نمی‌گوید چرا «ناچار» شد که «توسط» کار را بپذیرد و موضوع را با ظل‌السطان در میان نهد. دیگر آن‌که هیچ اشاره‌ای در روایت دولت‌آبادی نیست که بهبهانی چگونه و با چه قدرتی می‌توانست یک‌تنه آن هم با حضور احتشام‌السلطنه رئیس مجلس و نمایندگان جبهه‌ی تندرو و افراطی، مجلس را به هم بزند و کار را به‌نفع سلطنت ظل‌السلطان خاتمه دهد؟ اختلال و کارشکنی در کار مجلس، البته، امکان‌پذیر بود. اما او چگونه می‌توانست یکی از منفورترین چهره‌های سلسله‌ی قاجار را که این ایام به‌جهت ستمگری‌هایش از اصفهان رانده شده بود و در تهران مانده بود، به سلطنت برساند؟ شاید کسان دیگری هم در این معامله دست داشتند. مخبرالسلطنه، چنان چه پیش‌تر اشاره کردیم، تصریح کرده بود که ظل‌السلطان بر سر خیالاتش در پی تطمیع او و صنیع‌الدوله هم بوده است. احتمالاً بهبهانی در کاری که در پیش گرفته بود، تنها نبود. به هر تقدیر این معامله سر نگرفت و مدتی بعد ظل‌السلطان به فرنگ رفت.

قصدم از نقل این ماجراها، داوری در خصوصیات اخلاقی و شخصیت مجتهدی چون بهبهانی یا به‌طور عام روحانیون نیست. یعنی قصد تخطئه و انکاری در میان نیست. در هر صنف و گروه و لباسی، بد و خوب، با اصول و بی‌اصول و درستکار و نادرستکار می‌توان دید و نشان داد. میزان همه‌ی اینها هم نسبی است. اگر بهبهانی در منابع این دوره به سوءاستفاده از قدرت سیاسی و مذهبی، رشوه‌خواری و زد و بند معروف و متهم است، در کنار او، از رهبران مشروطه، مجتهد دیگری، سید محمد طباطبایی را سراغ داریم که بیشترینه منابع و مآخذ این دوره به سادگی و سلامت نفس او شهادت داده‌اند. نه اهل رشوه بود و نه اهل زد وبندهای آن‌چنانی. یک بار عین‌الدوله جرأت کرده و برای او «وجهی فرستاده بود. سید البته قبول نکرد و مقداری فحش پیغام داد.»[۱۶۳] در همین دوره احتشام‌السلطنه نوشت: سید طباطبایی «با دیگر علما تفاوتهای بسیار دارد. او به آنچه می‌گوید و می‌کند، معتقد است و با رشوه و پیشکش خود را نمی‌فروشد.»[۱۶۴] تقی‌زاده هم نوشت: «او غیر از درستی و پاکی چیزی نداشت.»[۱۶۵] مخبرالسلطنه هم بر «صمیمی» و «وارسته» بودن و «بی‌آزار»یش صحه نهاد.[۱۶۶] احتشام‌السلطنه در جای دیگری از خاطراتش که درباره‌ی مجلس و موقعیت نمایندگان و علما سخن می‌گوید، از بهبهانی و طباطبایی این گونه یاد می‌کند: «این دو آیت‌الله در مجلس نفوذ و قدرتی فوق تصور داشتند... آقای سید عبدالله بهبهانی خود درواقع سلطنت می‌کرد و در جمیع امور و شئون مملکت دخالت می‌نمود و جالب آنکه ایشان مداخلهٔ پادشاه را حتی در ادارهٔ امور داخلیِ دربار مجاز نمی‌دانست. آقا سید محمد طباطبایی دانسته و فهمیده دخالتی در کارها نمی‌کرد و از مداخلهٔ اطرافیان و آقازادگان هم راضی نبود ... .»[۱۶۷]

با این همه، قضاوتِ متون ریز و درشت تاریخی این دوره، و مهم‌تر از آن، قضاوت خود تاریخ درباره نقش و سهم آن دو، در رهبری انقلاب مشروطه، به گونه‌ای دیگر است. اکثر منابع، چه موافق و چه مخالف، در اهمیت نقش بهبهانی در استقرار نظام پارلمانی و پیش‌رفت آن چه که به نام مشروطیت ایران

می‌شناسیم و حد فداکاری‌ها، ایستادگی‌ها و درایت‌های سیاسی او، متفق‌القولند و حق هم همین است. و این از شگفتی‌های تاریخ است که در قضاوت‌های خود به نقش تاریخیِ تأثیرگذار افراد در جریان تاریخ و در جهت تکامل تاریخ اهمیت می‌دهد، نه به خصوصیات فردی و شخصی انسان‌ها. گرچه حساب این نوع خصوصیات فردی و شخصی را هم جداگانه نگاه می‌دارد، اما تاریخ معلم اخلاق نیست. از این منظر، دیدگاه آن تحول و تکامل است. از همین دیدگاه است که تفاوت نقشِ تأثیرگذار و تاریخیِ بهبهانیِ «رشوه‌خوار»، «اهل زد وبند» و با آلودگی‌های اخلاقی[۱۶۸]، در قیاس با نقش تاریخی سید محمد طباطباییِ سلیم‌النفس، پاکدامن و وارسته، از زمین تا آسمان است. تاریخ در قضاوت خود بهبهانی را بر می‌کشد و حتی مخالفانش را وامی‌دارد تا بر نقش تأثیرگذار و زحمات درخشان او ارج نهند.

بعد از فتح تهران و تشکیل مجلس، سید حسن تقی‌زاده، در گروه مخالفان بهبهانی است. بهبهانی جزو «اعتدالیون» و تقی‌زاده عضو «دموکرات»هاست. گسترش اختلافات بین دموکرات‌ها و اعتدالیون در مجلس و نیز موقعیت خاص تقی‌زاده در رهبری دموکرات‌ها، کار را به مداخله‌ی روحانیون می‌کشاند. مخالفان سیاسی تقی‌زاده برای این که او را از میدان به در کنند، دست به دامن دو مرجع بزرگ زمانه شیخ عبدالله مازندرانی و محمد کاظم خراسانی می‌شوند تا آیات عظام حکمی علیه او صادر کنند. این حکم صادر می‌شود و در آن صریحاً بر «ضدیت مسلک سیدحسن تقی‌زاده... با اسلامیت مملکت و قوانین شریعت مقدسه» انگشت می‌نهند و می‌نویسند «لذا از عضویت مجلس مقدس ملی... خارج و قانوناً و شرعاً منعزل است.» در حکم صادره تنها به عزل و اخراج او از مجلس اکتفا نمی‌کنند، بلکه تبعیدش را نیز می‌خواهند، بدین عبارت: «و تبعیدش از مملکت ایران فوراً لازم و اندک مسامحه و تهاون حرام و دشمنی با صاحب شریعت(ع)» است.[۱۶۹]

قوام‌الدوله وزیر پست و تلگراف، حکم را به نایب‌السلطنه [عضدالملک] می‌دهد. مدت‌ها با این فکر که این حکم «باعث فتنه می‌شود.» آن را «مخفی

کردند و بروز ندادند.» با پا در میانی سردار اسعد، مخالفانی که در صدور حکم دست داشتند، یا در ماجرا ذینفع بودند، بر آن شدند که کوتاه بیایند. تقی‌زاده می‌نویسد: آنها «که کار را بدانجا کشانیدند و حکم آوردند، از خود وکلا و دیگران، تیمورتاش و فلان برگشتند و طرفدار ما شدند. آقای سید عبدالله [بهبهانی] هم متوجه شد و متوسل شد به مرحوم سردار اسعد. گفت مجلسی بکنید. حرف بزنیم. شما وکیل او و صمصام‌السلطنه برادر بزرگ شما وکیل من.»[۱۷۰]

قرار شد مجلسی تشکیل شود و موضوع را خاتمه دهند. در خانه‌ی سردار اسعد جمع می‌شوند. بهبهانی به تقی‌زاده می‌گوید: «کار ناجور شده» بهتر است تلگرافی به علمای نجف بکنید و «بگوئید اول کسی که طاعت می‌کند خود من هستم و می‌آیم آنجا... آن وقت شما بروید آنجا. اما ترتیبی می‌دهیم خیلی با احترام شما را بپذیرند.»[۱۷۱] تقی‌زاده نمی‌پذیرد. کشمکش همچنان ادامه دارد که سید عبدالله بهبهانی ترور می‌شود و کار بالا می‌گیرد. او به دست داشتن در قتل بهبهانی متهم می‌گردد. حکمِ «فساد مسلک سیاسی» تقی‌زاده که تاکنون از انظار پنهان نگهداشته شده بود، پخش می‌شود و دیگران از آن به «تکفیر» تقی‌زاده تعبیر می‌کنند و این موضوع در مطبوعات و منابع مربوط به آن عصر هم منعکس می‌شود.

اما در پسِ پشت این مخالفت‌ها، مخالفتِ سپهدار اعظم و سردار اسعد نهفته بود. اولی از اعتدالیون و دومی در این زمان بنا به مصلحت سیاسی‌اش از دموکرات‌ها و انقلابیون حمایت می‌کرد. در حقیقت کشمکش بین دو جریان سیاسی مهم بر سر به دست گرفتن قدرت سیاسی، دو جناح مخالف را در مقابل هم قرار داده بود. با آمدن ستارخان سردار ملی و باقرخان سالار ملی به تهران، پای آنها هم به این کشمکش‌ها کشیده شده بود. اعتدالیون که سپهدار اعظم و بهبهانی از حامیان اصلی آنها بوده‌اند، سردار و سالار را به جرگه‌ی خود جذب می‌کنند. گرچه سردار در میانه‌ی راه کنار می‌کشد، اما سالار ملی به بلندگوی آنها بدل می‌شود و در انجمن احرار، انجمنی که از اعتدالیون حمایت می‌کرد،

صریحاً مخالفت خود را با جناح مخالف و «با رؤسای انقلابیون که سردار اسعد هم از آنها شمرده» می‌شد، ظاهر می‌کند و بدتر از همه می‌گوید: «خودم می‌روم دست چندنفر از وکلای انقلابی را می‌گیرم، از مجلس بیرون می‌کنم»[۱۷۲] پیش‌تر هم ضرغام‌السلطنه بختیاری را که با سردار اسعد ضدیت داشت، تحریک کردند که به حضرت عبدالعظیم برود و علیه دموکرات‌ها و انقلابیون «دم از غمخواری اسلام» بزند.

دولت‌آبادی در وصف این جماعتِ هوادار اعتدالیون می‌گوید: «این دسته ... بواسطه اینکه با روحانیون عهد و پیمان دارند و با کسبهٔ عوام اتحاد نموده‌اند، غمخواری اسلام را سلاح دست خود قرار داده‌اند.»[۱۷۳] کار به مداخله‌ی علنی سردار اسعد می‌کشد و به سالار ملی و طرفداران اعتدالیون پیغام می‌دهد که اگر متعرض تقی‌زاده و دوستانش شوند «به قوهٔ بختیاری» از آنها دفاع خواهد کرد. ظاهراً سر و صداها می‌خوابد و مخالفان، یعنی «روحانیون و سپهدار اعظم و اعتدالیون» کاری از پیش نمی‌برند. «ناچار به علمای نجف متوسل می‌شوند و چون تصور می‌کنند تقی‌زاده منشأ فتنه است و اتحاد او با سردار اسعد سبب انقلابات شده... اسباب تکفیر تقی‌زاده را فراهم [می]کنند ... و این کار به دستیاری آقا سیدعبدالله بهبهانی و بستگان او انجام می‌گیرد.»[۱۷۴]

البته تقی‌زاده در خاطرات خود ــ چنان‌که کمی بعد باز خواهیم نمود ــ از دخالت مستقیم بهبهانی در صدور آن حکم به صراحت سخنی نمی‌گوید و گرچه زمینه‌ی عمومی بحران برای صدور آن حکم، همان چیزی است که دولت‌آبادی به دست داده است، باز تقی‌زاده، جدااز زمینه‌ی عمومیِ مخالفت‌هایی که وجود داشته است، به ماجرای دیگری به‌عنوان «منشأ بغض» اشاره می‌کند که خواندنی است: این ماجرا در خاطرات او نقل شده است و کسان دیگری هم به‌طور شفاهی آن را از تقی‌زاده شنیده‌اند.[۱۷۵] در نزدیکی شهر نیشابور، از مردم دهی که ظاهراً عده‌ای از اسماعیلیه در آن جا زندگی می‌کردند، دو نفر به حج می‌روند و برمی‌گردند. آخوند ده، شیخ محمدباقر نامی «طمع کرده بود که دارائی آنها را ببرد و عنوان کرده بود که اینها

اسماعیلی هستند.» از مشهد از مجتهدی به‌نام معین‌الغربا، فتوایی می‌گیرد که آنها از دین خارجند و واجب‌القتل، و می‌فرستد به نیشابور که «یک میرغضب بفرستید. لازم داریم» حاکم نیشابور به‌جای این که اقدامی کند و ممانعتی به عمل آورد، به این اکتفا می‌کند که در «نیشابور میرغضب نداریم.» آخوند ده، خودش دست به کار می‌شود و در میدان ده، دو حاجی بخت برگشته کشته می‌شوند. «برای ثواب لنگی می‌بستند و می‌کشتند که ثواب مال خودشان باشد.»[۱۷۶]

چون مسئله به اسماعیلیه مربوط می‌شد، نمایندگان دولت انگلیس مداخله کردند. چرا که آقا خان در هندوستان نفوذ زیادی داشت. اما نتوانستند از قتل دو حاجی جلوگیری کنند. پس جنرال کنسول انگلیس در مشهد موضوع را به سفارت خود در تهران اطلاع می‌دهد و اعتراض می‌کند. سفیر انگلیس هم به سردار اسعد، وزیر داخله شکایت می‌برد و سردار موضوع را با تقی‌زاده در میان می‌نهد که «برای این کارهای ناشایسته که آبروی مملکت را می‌برند»، «چه بکنیم؟» تقی‌زاده سردار را به مجازات آنها تشویق می‌کند. سردار اسعد دستور می‌دهد که معین‌الغربا را به عتبات تبعید کنند و شیخ محمدباقر را به تهران بیاورند. شیخ را به تهران می‌آورند و در نظمیه که ریاست آن با یپرم بود محبوس کردند. غوغاییان زمزمه کردند که چگونه می‌شود ملایی «مسلمان را حبس کرد، آنهم زیر دست یک نفر ارمنی [منظور یپرم است].» تقی‌زاده می‌گوید: در مجلسی در خانه‌ی سپهدار، همین موضوع مطرح شد و «من با نهایت شدت بر ضد اعمال شیخ محمدباقر و حامیان او حرف زدم. گفتم اگر شیخ محمدباقر چند نفر مسلمان را کشته، باید قصاص و کشته بشود. این حرف بر آخوندها خیلی گران آمد. مرحوم آقا سیدعبدالله بهبهانی در آن مجلس حاضر بود، شیخ محمد حسین یزدی... هم حاضر بود. گفت هرچه باشد نوع آخوند را که نمی‌شود کشت. او هرچه باشد از علماست. من بسیار متغیّر شدم. آن وقت بیش از اندازه من تند بودم. به او گفتم آن چیزهایی که شماها می‌گوئید من هم خوانده‌ام. نه از قرآن و نه از احادیث دلیلی نمی‌توان پیدا کرد

که اگر مرتکب قتلی، معمم باشد از مجازات معاف است. شیخ یزدی گفت (با لهجهٔ یزدی صحبت می‌کرد)، شما اول شرابخانه‌ها را ببندید، آن وقت آخوند را بکشید. من گفتم مانعةالجمع نیست. هم شرابخانه‌ها را می‌بندیم و هم آخوند مجرم را به سزایش می‌رسانیم. این حرف مایه خیلی رنجیدگی آخوندها شد. آنچه خودم تصور می‌کنم منشأ بغض از این واقعه ایجاد شد. دشمنی جلو رفت و مخالفت روز به روز شدت گرفت تا آنجا پیش رفت که حکمی... علیه من گرفتند.»[۱۷۷]

البته ممکن است در جریان همان بحران‌های سیاسی، ماجرایی که تقی‌زاده از آن به عنوان «منشأبغض» یاد می‌کند، یکی از انگیزه‌های متفاوت مخالفان در درخواست صدور آن حکم بوده باشد. گرچه دولت‌آبادی صریحاً صدور آن حکم را به بهبهانی و وابستگان او نسبت می‌دهد، خود تقی‌زاده، موضوع مداخله‌ی بهبهانی را در بوته‌ی اجمال می‌گذارد و می‌گوید: «بهبهانی اگر مستقیماً دستی در صدور آن احکام بر علیه من از نجف نداشت، ولی با جمع اعتدالیون همراه بود.»[۱۷۸] ماجرای این کشمکش‌ها با ترور بهبهانی یکسره می‌شود و حکمی که علیه تقی‌زاده از نجف آمده بود، آشکار می‌گردد. سردار اسعد تقی‌زاده را وامی‌دارد که از تهران خارج شود. تقی‌زاده هم ظاهراً با یک مرخصی سه ماهه به تبریز می‌رود و بعد از چندماه از آن جا، از ایران خارج می‌گردد. بعدها در خاطراتش نوشت: «حتی گفتند که من دست در کشتن سید عبدالله داشتم. دروغ محض بود. من خود خیلی متأثر شدم... بعد معلوم شد رجب نامی از مجاهدین بود که سید عبدالله را کشت و در رفت. رفت به تبریز. تبریز هم بمب انداخت به خانهٔ مجتهد. او را هم آخر کشتند.»[۱۷۹] بعد از قتل بهبهانی، طرفداران او، علی‌محمد خان تربیت[۱۸۰] از نزدیکان تقی‌زاده و عبدالرزاق خان یکی دیگر از مجاهدان را به تلافی و خون‌خواهی می‌کشند.

تقی‌زاده در تاریخ سیاسی این دوره، در دست داشتن در دو قتل مهم سیاسی، یا آگاهی داشتن از مقدمات این قتل‌ها، متهم است. یکی در قتل امین السلطان و دیگری در قتل سید عبدالله بهبهانی. او در هر دو مورد خود را مبرا

و بی‌گناه می‌داند و بارها مؤکداً گفته است که هیچ نوع آگاهی هم از ماجرای این قتل‌ها از پیش نداشته است. درباره‌ی امین السلطان، پیش‌ترها در مجله‌ی سخن حرف آخر را زده است. تناقضات سخن او در منابع مختلف باز نموده شده است. مدارک، شواهد و قرائن بسیاری در دست است که او به‌عنوان نماینده‌ی مجلس، هم با حیدرخان عمواوغلی و هم با اجتماعیون عامیون چه در ایران و چه در قفقاز، در ارتباط نزدیک بوده است و نمی‌توانسته است از تصمیمات، دیدگاه‌ها و اقدامات سیاسی آنها آن‌گونه که خود می‌گوید بی‌خبر بوده باشد. آدمیت این اسناد و شواهد را در نوشته‌های خود به‌دقت بررسیده است.[۱۸۱] و امروز از لابلای خاطرات او، نوشته‌های کوتاه، بریده بریده و مبهمی که در دست است، اشارات تازه‌ای هم در چگونگی این ارتباط می‌توان به دست داد. لحن بیان تقی‌زاده در نقل ماجراها خالی از ظرافت نیست. تلاش دارد که مسئله را کم‌اهمیت جلوه دهد.[۱۸۲] او هنگام بازگشت از اروپا به ایران، در جریان کشمکش مشروطه‌خواهان با محمدعلی شاه، از طریق استانبول به روسیه و قفقاز می‌رود و می‌رسد به الکساندروپول... می‌خواست به منزل حیدرخان عمواوغلی برود. پدرِ حیدرخان در مغازه بود، تقی‌زاده به دیدنش می‌رود، پدرِ حیدرخان می‌پرسد: «شما کی هستید؟ چه می‌گوئید؟ من به گوش او گفتم که من فلان کس هستم. او بواسطهٔ حیدرخان اسم مرا می‌دانست. همین که این را گفتم، برگشت به طرف مغازه و گفت آقا میرزا ابراهیم خان! بفرمائید... رفتیم وارد مغازه شدیم. دیدیم دورتادور نشسته‌اند. او بلند گفت که آقا میرزا ابراهیم خان مأمور کمیته است از تفلیس می‌آید. ما شدیم نمایندهٔ کمیته ایرانی تفلیس»[۱۸۳] و وقتی می‌رسد به مرند ــ مرند این زمان دست ستارخان و مشروطه‌خواهان بود ــ فرج آقا نامی او را «به این عنوان که مأمور کمیتهٔ مرکزی تفلیس آمده... به منزل خود می‌برد» این جا هم اسم او را «گذاشته بودند میرزا ابراهیم خان.»[۱۸۴]

در خاطرات تقی‌زاده، نکته‌ی بااهمیت دیگری هم درباره‌ی پدر حیدرخان عمواوغلی آمده است که خواندنی است. ماجرا مربوط است به وقایعِ بعد از به

توپ بسته شدن مجلس. سید محمدرضا مساوات (مدیر روزنامه‌ی مساوات و یکی از اعضای همان جمعیتی که تقی‌زاده از آن به «تقویت‌کنندگان مشروطیت» یاد می‌کند و منکر ارتباط آنان با اجتماعیون عامیون است) تا مدت‌ها نتوانسته بود از ایران خارج گردد. وقتی مجلس به توپ بسته شد و حیدرخان از ایران خارج شد، «پدر خود را... به طهران فرستاده بود که برود آقا سید محمدرضا مساوات را پیدا کند» و از ایران خارج کند. چرا که «او از آنهایی بود که در نمره اول در خطر بودند.» پدر حیدرخان «این پیرمرد که تنگی نفس هم داشت از آنجا [قفقاز] پا شده به طهران رفته و همه جا را گشته بود. آخر [مساوات را] پیدا نکرده و به قفقاز برگشته بود.»[۱۸۵]

اینها همه نشان‌دهنده‌ی ارتباط عمیق همان جماعت است با اجتماعیون عامیون قفقاز. تقی‌زاده در کم‌رنگ جلوه دادن این نوع ارتباطات مهارت خاصی دارد. جدا از این حیدرخان در سرگذشت خود که سال‌ها پیش در مجله‌ی *یادگار* منتشر شده است به نام دوتن از اعضای همان جمعیت که در صدورِ حکمِ قتل میرزا علی اصغرخان اتابک دست داشته‌اند، تصریح می‌کند: «حوزهٔ مخفی اجتماعیون عامیون طهران که مرحوم حاجی ملک‌المتکلمین و آقاسید جمال واعظ نیز در آن حوزه عضویت داشتند، اعدام اتابک را رأی داده به "کمیته مجری"، حکم اعدام اتابک را فرستادند.»[۱۸۶] این که حیدرخان از میان افراد «حوزهٔ اجتماعیون عامیون طهران» فقط به نام این دو اشاره می‌کند، ظاهراً از آن جهت است که می‌خواهد به حکم قتل اتابک جنبه‌ی شرعی هم بدهد. در اشاره به نام ملک‌المتکلمین و سید جمال، به موقعیت مذهبی آن دو نظر دارد.

پنهان‌کاری و به‌اصطلاح «تقیه» سیاسی در کار تقی‌زاده می‌تواند موضوع یک مقاله‌ی جداگانه قرار گیرد و من به یک نمونه از همین نوع پنهان‌کاری‌ها در زیر اشاره خواهم کرد. چهل سال پس از قتل بهبهانی، عبدالحسین نوایی در مجله‌ی *یادگار* مقاله‌ای درباره‌ی حیدرخان عمواوغلی و محمدامین رسول‌زاده منتشر می‌کند. بخش مهمی از مطالب آن مقاله زیر نظر تقی‌زاده و با مشورت و

مذاکره با او به نگارش درآمد. این همان مقاله‌ای است که در آن به‌صورت کژدار و مریز، دخالت حزب دموکرات در ترور بهبهانی پذیرفته شد. حزبی که تقی‌زاده لیدر پارلمانی هواداران آن در مجلس و یکی از رهبران و بنیان‌گذاران آن بوده است. در این مقاله آمده است: «حدس اعتدالیون در اینکه باید قاتل مرحوم بهبهانی از طرف دموکراتها باشد، صحیح بود ولی بعدها معلوم شد که مرتکب قتل یکی از مجاهدین قفقازی بود که نسبت به حزب دموکرات تمایل داشت و این شخص همان است که در تبریز به خانهٔ میرزا حسن مجتهد بمب انداخته بود.»[۱۸۷]

بخش‌هایی از این مقاله به سرگذشت محمدامین رسول‌زاده اختصاص دارد. نوایی تصریح می‌کند که «شرح این وقایع» را از تقی‌زاده به دست آورده است.[۱۸۸] ارتباط و دوستی تقی‌زاده با رسول‌زاده، امر پوشیده‌ای نبود و در همین مقاله و در منابع دیگر به کرّات از آن سخن رفته بود. نوایی در جایی که از دوستان ایرانی او و از ارتباط او با ایرانی‌ها سخن می‌گوید، می‌نویسد: «رسول‌زاده... نسبت به ایران همیشه اظهار دوستی می‌کرد و شاید هم از آن جهت بود که در ایران دوستان صمیمی و یکدل و صادق یافته بود، چنانکه در حدود یک سال با یکی از آزادیخواهان ایران که هم‌اکنون زنده است، ولی اجازهٔ ذکر نامش را نداریم در استانبول در یک اطاق زندگی می‌کردند.»[۱۸۹] هفت‌سال و اندی بعد از انتشار این مقاله، تقی‌زاده در مقاله‌ای که در مجله‌ی *سخن*، پس از مرگ رسول‌زاده، درباره‌ی او نوشت، نشان داد که این او بوده است که با رسول‌زاده در استانبول هم‌اتاق بوده است.[۱۹۰] این که چرا تقی‌زاده اصرار داشت که موضوع این هم‌اتاق بودن با رسول‌زاده، هنگام چاپ مقاله‌ی مجله‌ی *یادگار* (سال ۱۳۱۷ شمسی) از انظار پوشیده بماند، بر من معلوم نیست. آن زمان، هم ماجرای قتل اتابک و هم قتل بهبهانی و دخالت اجتماعیون عامیون و دموکرات‌ها در این دو قتل موضوع موردبحث مجله‌ی *یادگار* بوده است. شاید، به همین جهت تقی‌زاده خواسته بود که موضوع ارتباط و نزدیکی بیش از حد خود را با رسول‌زاده در سایه نهد. چرا که ماجرا

مربوط می‌شد به وقایع بعد از ترور بهبهانی. آن زمان تقی‌زاده، پس از علنی شدن احکام علمای نجف و به‌جهت سر وصدای مخالفان، از ایران خارج شده بود و در استانبول بود. پس از مدتی رسول‌زاده هم از ایران اخراج شد و به قفقاز و از آن جا به استانبول رفت.

اخراج او از ایران با قتل بهبهانی و مخالفت‌هایی که با فعالیت‌های حزب دموکرات می‌شد، بی‌ارتباط نبود. روس‌ها هم در اخراج او دست داشتند. تقی‌زاده با او در تهران در ارتباط بود و این زمان در استانبول هم‌اتاق. *ایران نو* روزنامه‌ای که رسول‌زاده در ایران منتشر می‌کرد، در حقیقت ارگان حزب دموکرات بود، خود او نیز از رهبران و برجستگان و نظریه‌پردازان این حزب بود.[۱۹۱] و ارتباط تقی‌زاده با او بیشتر ارتباط عقیدتی و تشکیلاتی بود تا یک ارتباط ساده‌ی دوستانه، اما تقی‌زاده در مقاله‌ای که پس از مرگ او منتشر کرد، گرچه تصریح کرد که او از ارکان حزب دموکرات بود، اما از ارتباط تشکیلاتی و عقیدتی خود با او سخنی به میان نیاورد و بیشتر به رابطه‌ی عاطفی و دوستانه‌اش با او انگشت نهاد. حتی نامه‌هایی که در اواخر زندگی رسول‌زاده به او نوشت، همه جا به «محرمانه» ماندن موضوع این نامه‌ها توصیه کرد.[۱۹۲] اینها را از آن جهت می‌نویسم که نشان دهم با این همه ملاحظه‌کاری‌های تقی‌زاده، انتظار بعضی از تاریخ‌نویسان که از او خواسته‌اند برای «حل این معمای تاریخی»[۱۹۳] یعنی چگونگی قتل اتابک یا فی‌المثل قتل بهبهانی و دیگر ترورها و اقدامات سیاسی، نظر و توضیح دهد و به زبان روشن‌تر اعتراف کند، تا چه حد ساده‌دلانه و یا بهتر بگوییم ساده‌لوحانه است.

تقی‌زاده در نامه‌ای که در مجله‌ی *سخن*، در ربط با قتل امین السلطان منتشر کرد، صریحاً مدعی شد که احدی از افراد جمعیت یا انجمنی که او از آن به جمعیت یا انجمن «تقویت‌کنندگان مشروطیت» یاد می‌کند، «انقلابی به‌معنیِ تروریست نبود و ابداً چنین گمانی در حق آنها نمی‌رفت.» چرا که «مردمان بسیار معقول و قانونی بودند.»[۱۹۴] حال آن که همان‌گونه که پیش‌تر ذکر کرده‌ام و دیگران هم نوشته و گفته‌اند، حیدرخان عمواوغلی در شرح حال خود به نام

دو تن از اعضای همان جمعیت یا انجمن موردنظرِ تقی‌زاده، یعنی به نام‌های ملک‌المتکلمین و سید جمال واعظ اشاره می‌کند که در صدور حکم قتل امین السلطان دست داشتند. دیگر آن که برخلاف ادعای تقی‌زاده، اسناد بسیاری در دست است که نشان می‌دهد بعضی از اعضای همان جمعیت به‌معنیِ دقیق کلمه «انقلابی به‌معنی تروریست» بودند و نه‌تنها از ترور مخالفان سیاسی خود پرهیز نداشتند، بلکه مروج اندیشه‌ی ترور، ترور دشمنان آزادی، آزادی در معنایی که خود می‌فهمیدند، هم بودند.

تلاش تقی‌زاده در مبرّا جلوه دادنِ آن جمعیت، درواقع تلاشی است برای مبرّا جلوه دادن خود. اگر بپذیرد که اعضای آن جمعیت تروریست بودند و در ترور نافرجام محمدعلی شاه و در قتل امین السلطان دست داشتند، باید مسئولیت همکاری با آنان را هم بپذیرد. و اگر چنین مسئولیتی را بپذیرد، چون به قتل بهبهانی متهم است، در قتل این مجتهد پرآوازه هم، پای او به جدّ به میان کشیده می‌شود. و او خوب می‌دانست که مسئولیت قتل یک مجتهد در فضای اسلامی جامعه‌ی ایران، چه دردسرهایی می‌توانست به بار آرد. پذیرش کوچک‌ترین مسئولیت در ترور محمدعلی شاه یا قتل امین السلطان، رییس الوزرای قانونیِ نخستین مجلس مشروطه، در زندگی سیاسی بعدی او، هزار و یک مسئله ایجاد می‌کرد. بنابراین چنین توقعی از تقی‌زاده که «شرافت» به خرج دهد و دروغ نگوید و راست و پوست‌کنده بیاید اعتراف کند که در جوانی‌های خود به‌جهت داشتن عقاید انقلابی، در ترور این و آن دست داشته است یا از طرح و نقشه‌ی این ترورها مطلع بوده است، اگر تماماً توقعی نامعقول نباشد، لااقل توقعی است ساده‌دلانه.

یکی از نویسندگان ساده‌دل همان نوع مقالات تاریخی، سعی کرده است تا با استناد به اعترافات آنتونی ایدن، زیر زبان تقی‌زاده را بکشد. با این استدلال که گاه ضرورت‌های تاریخ، انسان‌های آزادی‌خواه را وامی‌دارد که برای پاسداری از آزادی و قانون، دشمنان آزادی و قانون را ترور کنند و تاریخ هم آنها را تروریست نمی‌داند. گرچه مثال تاریخی مورد استناد او در قیاس با

ترور محمدعلی شاه مطرح می‌شود، اما موضوع نوشته‌ی او مربوط است به قتل امین السلطان؛ هم ترور نافرجام محمدعلی شاه و هم قتل امین السلطان، هردو مربوط است به کارنامه‌ی فعالیتِ همان جمعیت مورد بحث. نویسنده‌ی آن نوشته می‌نویسد: «آنتونی ایدن نخست وزیر سابق انگلستان (وزیر خارجه‌ی آن کشور در زمان جنگ) در جلد سوم خاطراتش تقریباً بطور صریح اعتراف می‌کند که نقشهٔ ترور شدن دریاسالار فرانسوی دارلان که با اشغالگران نازی همکاری می‌کرد (و در الجزایر ترور شد) با اطلاع و تصویب خود او انجام گرفته است. با اینهمه تاکنون کسی نگفته که آنتونی ایدن سیاستمداری نامعقول بوده یا اینکه از اعمال تروریستی خوشش می‌آمده و قتل نفس را بخاطر قتل نفس می‌پسندیده است. اوضاع و احوال گاهی سیاستمداران را در مقابل اینگونه تصمیمات قرار می‌دهد و فقط آنهایی که شهامت اخلاقی دارند، معمولاً شانه از زیر بار مسؤولیت خالی نمی‌کنند.»[۱۹۵]

به‌راستی ترور محمدعلی شاه یا مثلاً امین السلطان، رییس الوزرای مجلس قانونی، آن هم در عصر برپایی حکومت قانون و مشروطه و به دست ایرانیان هموطن و به‌ظاهر قانون‌خواه و مشروطه‌طلب، چه ربطی دارد به اقدام یک سیاستمدار انگلیسی آن هم در زمان جنگ و در ترور یک فرانسوی مزدورِ نازی‌ها؟ ظاهراً فقط در دانشگاه‌های کشورهایی چون ایران ممکن است که معلم درس تاریخ، ترور پادشاه یک مملکت یا رییس‌الوزرای کشوری را آن هم در عصر برپایی مشروطیت نوپا و حکومت قانون، به صرف این که ایشان قانون شکنند و دشمن استقلال، عملی معقولانه جلوه دهد و از تروریست‌ها به مردمان «معقول» یاد کند و برای اثبات مدعای خود، مثالی از آن دست هم ارائه دهد. بر پیشانی همان مثال تاریخی می‌نویسد: «به عقیدهٔ این بنده همین عمل آنها [عمل ترور تروریست‌ها] که می‌خواستند زمامداری جابر و میهن فروش از جنس محمدعلی شاه قاجار را تا دیر نشده و استقلال ایران بر باد نرفته، از میان بردارند، خود بهترین دلیل بر معقول بودن آنهاست» و بدتر از همه عمل غیرقانونی تروریست‌ها را «قانونی» هم جلوه می‌دهد. با این نوع

استدلال: «اما دربارهٔ قانونی بودن عمل آنها [تروریست‌ها]، همین قدر کافی است گفته شود که در مقابل پادشاهی نظیر محمدعلی شاه که در دوران سلطنتش دور از تیررس قانون قرار گرفته بود و همان قانون را هر موقع که منافعش اقتضاء می‌کرد به کمک نیروهای مسلح کشور... زیر پا می‌گذاشت، مبارزه به طرح قانونی نه تنها محال بلکه ابلهانه بود.»[۱۹۶]

این تنها تاریخ جدید کشورمان نبود که در گذرگاه‌های خشونت و بی‌تعادلی شکل می‌گرفت، درس آن هم از خشونت مایه می‌گرفت و مبلغ آن بود. مشروطه‌خواهانی که در استبداد صغیر به خارج کشور پناه برده بودند، بعد از فتح تهران و خلع محمدعلی شاه از حکومت، به ایران بازگشتند. یحیی دولت آبادی یکی از همین مشروطه‌خواهان بود. او در بازگشت خود به ایران، در بادکوبه با «رؤسای فرقه اجتماعیون عامیون» ملاقات می‌کند تا نظر آنها را دربارهٔ ایران بداند. رؤسای فرقه می‌گویند: ایران «بیش از این تاب تحمل انقلاب ندارد... از اغراض شخصی جلوگیری» کنید و پیغام تهدیدآمیز هم برای بهبهانی می‌فرستند. دولت‌آبادی می‌نویسد: «از من می‌خواهند که به آقا سیدعبدالله بهبهانی اگر به تهران آمد بگویم نه کسی را روی مسند روحانیت خود راه بدهد و نه پا را از گلیم خویش درازتر نماید. یعنی در سیاست دخالت نکند و تنها امور روحانیت را اداره نماید.»[۱۹۷]

دولت‌آبادی پیغام آنان را کمی بعد راست وپوست‌کنده به بهبهانی می‌رساند. این سخن و مضمون که دین باید از سیاست جدا باشد و یا روحانیون نباید بر اساس قدرت مذهبی و شرعی در عرف و سیاست مداخله کنند، البته سخن و مضمونی مترقی بود که به قامت مشروطه در معنای غربی آن راست می‌آمد. نمایندگان آن فرقه هم برداشتی که از مشروطیت و حکومت قانون داشتند، برداشتی بود مبتنی بر جدایی دین از سیاست. اما بسیاری از روحانیون و غیرروحانیونی که در نهضت مشروطه شرکت داشتند و مردمی که از آنها دنباله‌روی می‌کردند، چنین برداشتی از مشروطیت نداشتند. به چشم و در عمل دیده بودند که رهبری آن نهضت بزرگ سیاسی را روحانیون در دست داشتند.

تفسیری هم که از مشروطیت ارائه می‌دادند با تفسیرهای انقلابی و غیرمذهبی از آن دست، فاصله‌ی بنیادی داشت و این موضوعی است که ما در بخش‌های آتی از آن سخن خواهیم گفت و پیش‌تر هم از زبان ثقة‌الاسلام تبریزی، از آن موضوع و مضمون با «مشروطه‌ی ایرانی» تعبیر کردیم.

تجربه‌ی خام همان مشروطیت در همان دوره‌ی کوتاه نشان داد که مداخله‌ی دین‌ورزانه‌ی روحانیون در اداره‌ی سیاسی جامعه به‌نفع مشروطیت نبود. مداخلاتی که بیشتر بر اساس قدرت شرعی صورت می‌گرفت و نه بر پایه‌ی موازین سیاسی دموکراسی. اما چنین سخن و مضمون حقی را با تهدید و ارعاب و ترور به کرسی نشاندن، همان‌اندازه خبط و ناروا و غیردموکراتیک بود که اقدام دو مرجع بزرگ تقلید در مداخله در کار مجلس و صدور حکمی مبتنی بر فساد مسلک سیاسی تقی‌زاده و درخواست اخراج او از مجلس و کشور.

دیگر آن که بهبهانی صرفاً یک مجتهد و روحانی نبود. او یکی از رهبران سیاسی قدرتمند و پرنفوذ همان نظام هم بود. گرچه آن جا که از قدرت سیاسی‌اش کاری پیش نمی‌رفت، به قدرت شرعی‌اش پناه می‌برد و تداخل این دو قدرت، باعث بسیاری از کشمکش‌ها می‌شد، اما چگونه می‌شد از او خواست که صرفاً به مسائل دینی بپردازد و از مداخله در امور سیاسی نظامی که خود یکی از مؤسسان و رهبران آن بود خودداری کند؟

روشنفکران (اعم از درس خواندگان و سیاستمداران غیرمذهبی و مذهبی[۱۹۸] و تجار آشنا به مسائل سیاسی) در مبارزه با استبداد قاجار و در جهت برپایی نظام پارلمانی در ایران، رهبری سیاسی روحانیون را در انقلاب پذیرفتند. چون نفوذ کلمه‌ی اینان را در مردم ما می‌شناختند، از یک سو مشروطیت و دست‌آوردهای آن را با موازین شرع تطبیق و مفاهیم اساسی آن را به مفاهیم شرعی تقلیل دادند و از سویی دیگر برای مشروعیت بخشیدن به خواست‌ها و مبارزات سیاسی خود، در پسِ پشت روحانیون ایستادند تا کار مبارزه‌ی سیاسی را به پیش ببرند.

اینک که نظام پارلمانی برقرار شده بود، قدرت سیاسی و اجتماعی روحانیون، چه روحانیون مشروطه‌خواه و چه روحانیون مشروعه‌خواه، برایشان مسئله‌آفرین شده بود. درگیری با روحانیون و نفوذ سیاسی و مذهبی آنان، مسائل تازه‌ای به بار آورد و مشکل بزرگی بر سر راه انقلاب ایجاد کرد. اگر در شکل نظام پارلمانی، کار این نوع درگیری، در برخوردهای روشنفکری آزادی‌خواه و حتی معتقد به مذهبی چون احتشام‌السلطنه، با بهبهانی، اوج بحران شرع و عرف و به زبان دقیق‌تر بحران «مشروطه‌ی ایرانی» را به نمایش می‌گذاشت، در اقدام بخش دیگری از جریان‌های سیاسی روشنفکری تندرو، حاصل این بحران گاه در حذف فیزیکی، ترور و ارعاب هم متجلی می‌شد. چنان‌که آیت‌الله بهبهانی جانش را بر سر همان نوع کشمکش‌ها از دست داد و تهدیدهای آن چنانی به مرحله‌ی عمل درآمد.

وقتی شیخ عبدالله مازندرانی و محمد کاظم خراسانی، دو مرجع بزرگ تقلید زمانه که از حامیان اصلی مشروطه هم بودند، بر سر همان کشمکش‌ها، حکمی در ربط با فساد مسلک سیاسی تقی‌زاده و ضدیت مسلک او با «اسلامیت مملکت و قوانین شریعت مقدسه» صادر کردند، عده‌ای از تجار و نمایندگان به اعتراض برخاستند که نماینده‌ی مجلس را نباید تکفیر کرد. چنان که پیش‌تر هم گفتم بسیاری آن حکم را به حکم تکفیر تقی‌زاده تعبیر کردند و این موضوع به مطبوعات هم کشیده شد. *حبل‌المتین* یکی از نشریات معروف آن عصر به حمایت از تقی‌زاده برخاست. هم مطالبی در دفاع از او نوشت و هم صورت استفتاها و پاسخ‌های دو مرجع تقلید را در توضیح مطالبِ آن حکم منتشر کرد. این مطالب زمانی منتشر شد که تقی‌زاده در تبریز بود و هنوز از ایران خارج نشده بود.[۱۹۹]

حاجی محمد علی بادامچی و حاجی میرزا ابوالحسن انگجی از آیت‌الله شیخ عبدالله مازندرانی و محمد کاظم خراسانی، استفتا کردند که آیا حکمی که درباره‌ی تقی‌زاده صادر کرده‌اند، حکم به تکفیر او بوده است یا خیر؟ در شماره‌ی ۱۶ *حبل‌المتین* هم، استفتایی به همین مضمون از آخوند خراسانی

شده است. در پاسخ به همه‌ی آن استفتاها تصریح شده بود که حکم به فساد مسلك سیاسی تقی‌زاده، حکم تکفیر نبوده است و فقط به ضدیت مسلك او با اسلامیت مملکت اشاره شده. در یکی از پاسخ‌ها، پاسخ آیت‌الله خراسانی، تصریح شده بود که «نسبت تکفیر بی‌اصل است. فقط حکم به عدم جواز مداخله در امور نوعیهٔ مملکت و عدم لیاقت عضویت مجلس محترم ملی و لزوم خروجش بوده، لاغیر.»[۲۰۰]

اما نامه‌ای که از آیت‌الله مازندرانی در پاسخ به استفتای محمدعلی بادامچی در روزنامه‌ی *حبل‌المتین* منتشر گردید،[۲۰۱] از جهات مختلف افشاکننده و درخور بررسی است. مضمون کلی آن درباره‌ی موضوع استفتا همان است که در پاسخ خراسانی هم آمده است. یعنی او هم صریحاً متذکر شد که آن حکم، حکم تکفیر نبوده و موضوع حکم «به فساد مسلك سیاسی و منافات مسلکش با اسلامیت مملکت» مربوط است. اما مازندرانی برای بیان آن مطلب، خود را ناگزیر دید که مقدمه‌ای هم در علت صدور آن حکم بنویسد. همین مقدمه‌ی کوتاه اوست که حاوی نکات بسیار مهمی است. آن نامه گرچه از پاره‌ای لغزش‌ها در داوری خالی نیست، درمجموع از هوشمندی، واقع‌بینی و حتی صداقت و صراحت لهجه‌ی نویسنده‌ی آن حکایت دارد. نشان می‌دهد که دو مرجع بزرگ تقلید، در نقشی که در حمایت از مشروطیت ایران داشته‌اند، تا چه اندازه هوشیار بودند و جوانب امر را زیر نظر داشتند. پاره‌ای از نکات اصلی آن مقدمه‌ی کوتاه، توضیح مطالب و پاسخ روشن پرسش‌های بسیار مهمی است درباره‌ی مشروطیت ایران و نقش روحانیون، پرسش‌هایی از این دست: روحانیون و به‌خصوص دو مرجع بزرگ تقلید (خراسانی و مازندرانی) چرا و با چه انگیزه‌هایی رهبری انقلاب مشروطه را به عهده گرفتند و در آن شرکت کردند؟ تلقی، برداشت و انتظارشان از مشروطیت چه بوده است؟ درباره‌ی جریان‌های روشنفکری غیرمذهبی مشروطه‌خواه چگونه می‌اندیشیدند؟ جریان‌هایی که طرفدار حکومت عرف یا مشروطه در معنای اصلی (غربی) آن بودند، همکاری با این جریان‌های روشنفکری تا کجا ادامه

داشت؟ علت مخالفت جناحی از روحانیون با روحانیون مشروطه‌خواه چه بوده است؟

مازندرانی در این نامه از روشنفکران مشروطه‌خواه که «از مسلک فاسدهٔ فرنگیان تقلید» می‌کردند به «مواد فاسده» و «مواد فساد» تعبیر می‌کند. می‌گوید در نهضت مشروطه و در برانداختن «شجرهٔ خبیثهٔ استبداد»، یعنی حکومت استبدادی قاجار و در بر پا کردن «اساس قویم مشروطیت»، «یک دسته مواد فاسدهٔ مملکت هم به اغراض دیگر داخل و با ما مساعد» و همراه گشتند. «ماها به غرض حفظ بیضهٔ اسلام و صیانت مذهب... و اجراء احکام مذهبیه و حفظ نوامیس دینیه و آنها به اغراض فاسدهٔ دیگر.» مشارکت این روشنفکران و «دخول همین مواد فساد در [بین] مشروطه‌خواهان» باعث شد که بعضی از روحانیون و «مقدسین خالی‌الغرض... به وادی مخالفت افتادند.» چرا که «تمیز این دو امر از همدیگر» یعنی جدا کردن حساب انگیزه‌های مشارکت روشنفکران و روحانیون مشروطه‌خواه، در نهضت مشروطه، برایشان دشوار بود، عدم‌تمیز این دو امر، آنان را به مخالفت برانگیخت.

اشاره‌ی مازندرانی به کسانی چون شیخ فضل‌الله نوری و روحانیون طرفدار آنهاست. اما این تفاوت انگیزه‌ها و به تعبیر او «اختلاف مقصد»ها تا زمانی که «طرفِ» آنها «ادارهٔ استبدادیه سابقه»، یعنی حکومت استبدادی بود و مبارزه برای مشروطه ادامه داشت، چندان علنی نبود و «بروزی نداشت»، اما «پس از انهدام آن ادارهٔ ملعونه، تباین مقصد علنی شد.» در حقیقت، در کشاکش مجلس دوم بود که این اختلاف مقصدها بیشتر از هر زمان دیگری علنی گردید. مازندرانی می‌نویسد، در پی علنی شدن این اختلاف‌ها، «ماها ایستادیم که اساس [مشروطیت] را صحیح و شالوده را بر قوایم مذهبی که ابدالدهر خلل‌ناپذیر است، استوار داریم. آنها [منظور روشنفکران است] در مقام تحصیلِ مراودات خودشان به تمامِ قوا برآمدند. هرچه التماس کردیم که... برای حفظ دنیای خودتان هم اگر واقعا مشروطه‌خواه و وطن خواهید، مشروطیت ایران جز بر اساس قویمِ مذهبی ممکن نیست استوار و پایدار بماند،

به خرج [آنها] نرفت» و چون «آیةالله خراسانی دام ظله و حقیر» را «مانع پیش‌رفت مقاصدشان» می‌دانستند، در انجمن سری رأی دادند که «نفوذ ما دو نفر [یعنی خراسانی و مازندرانی] تا حالا که استبداد در مقابل بود، نافع [بود] و از این به بعد مضر است، باید در سلب این نفوذ بکوشند.»[۲۰۲]

سخن مجتهد راست است. در راستی‌های سخن او، عمق بحرانی که گریبانگیر مشروطیت ایران شده بود، انعکاس دارد. تا زمانی که حکومت استبدادیِ قاجار پیش رو بود و مبارزه برای استقرار نظام پارلمانی ادامه داشت، روحانیون مشروطه‌خواه و روشنفکران در جبهه‌ی متحدی بودند و بحرانِ تناقضاتِ عمیقِ دو نوع تلقی: تلقی روحانیون مشروطه‌خواه از مشروطیت و تلقی روشنفکران از آن، نه‌تنها چندان بروز و نمودی نداشت، بلکه چنان‌که باز نمودیم همه‌ی تلاش روشنفکران و روحانیون مشروطه‌خواه در این بود که با ایجاد «این‌همانی‌ها» مشروطیت را عین اسلام قلم دهند و آن را روح اسلام بنامند. در این دوره، عمال حکومت استبداد و روحانیون ضد مشروطه در مقابل آنان بودند. اما این اتحاد، مثل هر اتحاد سیاسی فاقدِ اصالت، به‌زودی بحران و تناقض‌های بنیادی خود را به نمایش گذاشت و همچنان که مجتهد گفت: بعد از برچیده شدن اداره‌ی استبدادیه سابق، به اوج خود رسید. روشنفکران که تا دیروز برای براندازی حکومت استبدادی به «نفوذ کلمه»ی روحانیون نیاز داشتند، اینک هنگام استقرار نظام مشروطه، از قدرت روزافزون آنان به وحشت افتادند و به چشم می‌دیدند که قدرت سیاسی از دست حکومت استبدادی به دست روحانیون می‌افتد و این را نمی‌توانستند برتابند. اگر در محرم ۱۳۲۶ قمری (بهمن / اسفند ۱۲۸٦ شمسی) تقی‌زاده می‌نوشت: «پیش‌آمد ایران مدلل می‌دارد که جز به نفوذ کلمهٔ روحانیت، عمل مشروطیت در اسلام پیشرفت نمیتواند کرد.»[۲۰۳] نزدیک به دو سال بعد یعنی در ذیقعده‌ی ۱۳۲۷ قمری (آبان / آذر ۱۲۸۸ شمسی) یکی از قطعنامه‌های فرقه‌ی دموکرات، که او از رهبران اصلی آن بود، اعلام می‌داشت که مرکز موقتی فرقه، برای آن‌که «بهانه به دست روحانیین داده نشود» از یک سو «حفظ

و مراعات تامهٔ نزاکت با اعتقادات دینیهٔ عامه و آداب و مراسم مذهبیه، قولاً و فعلاً» را تصویب می‌کند و از سویی دیگر از «افراد مردم باغیرت...» دعوت می‌کند که برای «دفع و حذف موهومات و سلب اعتقاد از روحانیین» و «فهمانیدن... مضار استبداد روحانی» به «عموم» بکوشند.[۲۰۴] پس برخلاف دفاعیات و ادعاهای روزنامه‌ی *حبل‌المتین*، سخن مجتهد راست و درست بود که می‌گفت این زمان، اینان یعنی روشنفکران و تقی‌زاده در پی «سلب نفوذ کلمهٔ روحانیت» هستند.

روزنامه‌ی *حبل المتین* با استناد به محتوای پاره‌ای از نامه‌های تقی‌زاده که اکثر آنها در سال ۱۳۲۶ قمری نوشته شده بود به دفاع از او برخاست و نوشت: «در این مقام فقط موضوع بحث ما یک مسأله است که عبارت باشد از «سلب نفوذ کلمهٔ روحانیین»، این خادم اسلامیت، این مسلک [یعنی مخالفت با نفوذ کلمه روحانیون] را در حق تقی‌زاده قائل نتواند گردید.»[۲۰۵] اما حقیقت همان بود که مجتهد گفته بود. حتی در نظام‌نامه‌ی موقتی فرقه‌ی دموکرات، در شرایط قبول اعضا در ماده‌ی ۴ و ۵ قید شده بود که عضوی که قبول می‌شود باید: «۴ـ محترف [شاغل] به امورات مذهبی و کسب روحانی نباشد، ۵ـ متکدی و لاشخوار و مفت‌خور نباشد.» نیز در متن برنامه‌ی آن حزب (پروگرام در تربیت سیاسی) به «انفکاک کامل قوهٔ سیاسیه از قوهٔ روحانیه» تصریح شده بود.[۲۰۶]

تصریحات و تعریضاتی از این دست، امری نبود که از چشم روحانیون پوشیده بماند. جدا از این، بحران دیدگاه‌ها و تلاش برای دست‌یابی به قدرت سیاسی، کار را از مدت‌ها پیش به ارعاب و ترور کشانده بود و این زمان یعنی در دوره‌ی مجلس دوم، برای مرعوب کردن روحانیون و محدود کردن نفوذ سیاسی آنان، مبارزه‌ی سیاسی باز سر از آستین ترور درآورد و بهبهانی قربانی آن شد و دو مرجع بزرگ نجف هم مورد تهدید قرار گرفتند. موضوع این کشمکش‌ها و ارعاب و ترورها در همان نامه‌ی مازندرانی به‌خوبی انعکاس یافته است، مجتهد صریحاً نوشت: «حالا که مطلب بالا گرفت مکاتیبی به غیر

اسباب عادیه به دست آمده که بر جانمان هم خائف و چه ابتلاها داریم... و واقعاً خسته و درمانده شده بر جان خودمان هم خائفیم.» بعد می‌افزاید حکمی که درباره‌ی تقی‌زاده صادر شده، تکفیر نبوده، حکم به فساد مسلک سیاسی او بوده است و می‌گوید: «این هم نه مطلبی بود که به گفتن یا نوشتن یکی دو نفر باشد، بلکه اشخاصی که... به ماها نوشتند از اعضای صحیحه مجلس و غیرهم کسانی هستند که ملت‌خواهی... و مسلمانی آنها قطعی... [و] مسلم است... خلافهای صادر از او [تقی‌زاده] کاشف از فساد مسلک است و همه با سند [است] و اساس دارد. قطعاً و محققاً اصل انجمن سری طهران را یا خودش منعقد کرده یا رکن عمده است.»

در این بخش از سخن مجتهد که نقل کردیم، دو نکته‌ی با اهمیت وجود دارد. مجتهد تصریح می‌کند که تقی‌زاده بنیانگذار یا رکن اصلی آن انجمنی است که کار آن ترور و ارعاب است. ارتباط تقی‌زاده با اجتماعیون عامیون و نیز ارتباط فرقه‌ی دموکرات با آنها و انقلابیون افراطی ایرانی و غیرایرانی، امروز دیگر از بدیهیات تاریخ این دوره است. فرقه‌ی دموکرات هم از این گونه افراط و تفریط‌ها و خشونت‌ها در مبارزه‌ی سیاسی مبرا نبوده است. در نامه‌ای از شیخ محمد خیابانی که خود از اعضای سرشناس همان فرقه بود، به تفاوت دو نوع تلقی و گرایش یا دو نوع تاکتیک و شیوه‌ی عمل در مبارزه‌ی سیاسی در درون فرقه‌ی دموکرات تصریح شده است. یکی از گرایش‌ها بر آن بود تا کار سیاسی را از طریق مبارزه‌ی خشونت‌آمیز و با استفاده از «سلاح مقاتله» پیش ببرد و گرایش دیگر که خیابانی در آن زمان طرفدار آن بود، به مبارزه‌ی مسالمت‌آمیز سیاسی از طریق مبارزه‌ی فکری و قلمی اعتقاد داشت. همین تفاوت دیدگاه باعث شده بود که خیابانی در رمضان ۱۳۲۸ قمری (شهریور / مهر ۱۲۸۹ شمسی) یعنی حدوداً دو ماه بعد از قتل بهبهانی به این فکر بیفتد که از عضویت فرقه استعفا دهد. استعفای او با مخالفت دیگر اعضای فرقه و تقی‌زاده روبه‌رو شد. (تقی‌زاده این زمان از تهران به تبریز رفته بود) ظاهراً از آن جهت با استعفای او مخالفت شده بود که فرقه در این زمان، بیشتر

از هر دوره‌ای زیر ضربه‌ی مخالفت مخالفان بود.

خیابانی به‌واسطه‌ی «حس عدم رضا»ی رفقا، استعفا نکرد و «فسخ عزیمت» نمود تا در آن روزگار سختی‌ها و گرفتاری‌ها که فرقه و اعضای آن مورد حمله بودند، «شریک و سهیم شدت و رخای رفقای خود» باشد. گرچه استعفا نکرد و در فرقه باقی ماند، نارضایتی خود را از شیوه‌ی عمل بعضی از اعضای فرقه که حامیان و طرفداران خشونت سیاسی بودند، پنهان نکرد و سه ماه و چند روزی بعد از قتل بهبهانی به تقی‌زاده که در تبریز بود نوشت: «چنانکه خوب ملتفت هستید، روش حرکت و طریق مشی بنده در پیش بردن مقصود غیر از طرز سلوک اکثر رفقا می‌باشد. چنان چه حضرت عالی هم اشاره فرموده بودید، هر وقتی اقتضایی دارد و هر موقعی را اقدامی مناسب است. حالیه که ترک سلاح مقاتله نموده و مبارزات و مقابله را با بیان و بنان شروع نموده‌ایم باید قواعد محکمهٔ منطق را از نظر دور نکرده، غلبه بر خصم و ارائه طریق بر طالبین حق را از روی دستورالعمل حکمای دانا و فیلسوفهای عاقبت بین معمول داریم. افسوس که بعضی‌ها ملاحظهٔ این طریقه را ننموده، بهانه به دست مغرضین و تهمت زننده‌ها می‌دهند.»[۲۰۷]

نکته‌ی بااهمیت دیگر در سخن مازندرانی، بیان روشن اوست درباره‌ی این مطلب که صدور آن حکم به گفتن یا نوشتن یکی دو تن نبوده، «بلکه اشخاصی... از اعضای صحیحه مجلس و غیرهم» به او و به آخوند خراسانی «نوشتند» و از آن دو خواستند که آن حکم صادر شود. این سخن نشان می‌دهد که عقیده‌ی یحیی دولت‌آبادی در این مورد که معتقد بود بهبهانی و اطرافیان او صدور آن حکم را از دو مجتهد درخواست کرده بودند تا چه اندازه درست است. اگر قرار بود از اعضای صحیحهٔ مجلس که مسلمانی و عالم بودن آنها به مقتضیات امور عصر مورد قبول علمای نجف باشد و در این مورد نظر بدهند، قطعاً نظر بهبهانی در صدور آن حکم نقش اساسی می‌داشته است.

اختلاف نظر و تفاوت برداشت روحانیون مشروطه‌خواه با دموکرات‌ها و روشنفکرانی چون تقی‌زاده درباره‌ی مسائل اساسی مشروطیت و مهم‌تر از آن

درباره‌ی مشکل شرع و عرف و حد و حدود مداخله‌ی روحانیون در مسائل سیاسی، انگیزه‌ی اصلی کشمکش‌هایی از این دست بوده است. اختلاف تقی‌زاده با بهبهانی نمی‌توانست اختلاف شخصی باشد. بنیادی بودن و ریشه‌ای بودن این اختلاف، به دیدگاه‌ها و نظرگاه‌های سیاسی و اجتماعی مهمی مربوط می‌شد که بحث آن را در بخش‌های دیگر این نوشته دنبال خواهیم کرد.

این که امروز بخواهیم با بزرگ کردن اشتباهات سیاسی تقی‌زاده در دوره‌ی مشروطه (کارنامه‌ی زندگی سیاسی او در دوره‌ی پهلوی مورد بحث ما نیست)، او را بانی انحطاط مجلس و مانع اصلی رشد دموکراسی پارلمانی در ایران قلمداد کنیم و کارنامه‌ای پر از تزویر و ریا برای او دست وپا کنیم، مشکلی را حل نمی‌کند. روشنفکریِ ایران اشتباهات فاحشی مرتکب شده است. اما این نوع تحقیق در تاریخ که با شیوه‌ی منزه‌طلبی و شهادت‌دوستیِ آرمانی به نگارش در می‌آید، بیش از آن که ریشه در تفکر تاریخی داشته باشد، از آرمان‌گرایی‌های اخلاقی به‌شیوه‌ی شرقی، آن هم به‌صورت سیاه و سفید یا بد و خوب دیدن‌های مطلق مایه می‌گیرد. به همین جهت در آن نوع تحقیقات، بحث‌ها از مجرای اصلی منحرف می‌شوند. مشکل تقی‌زاده‌ها با بهبهانی‌ها، مشکل تاریخی جریان‌های روشنفکری غیرمذهبی در معنای عرف‌گرای آن با جریان‌های روشنفکری مذهبی یا نیمه‌مذهبی جامعه‌ی ما بوده است. در این رویارویی‌ها، تندروی‌ها و حتی اشتباه‌کاری‌ها، در تحلیل نهایی، مشکل شرع و عرف و مشکل دیدگاه‌ها و تلقی‌ها در مقابل هم قرار می‌گرفته‌اند.

البته قتل امین السلطان و قتل بهبهانی یا حمایت از این قتل‌ها، دو لکه‌ی ننگ در کارنامه‌ی جریان‌های سیاسی تندرو یعنی روشنفکران یا شبه‌روشنفکران عرف‌گرای چپ ایران است. چرا که امین السلطان در روزگاری که ترور شد، همان‌گونه که تحقیق ارزنده‌ی آدمیت نشان می‌دهد، در خدمت مشروطه و مجلس بود. قتل بهبهانی هم با آن همه زحماتی که در راه مشروطیت کشیده بود، البته کار نادرستِ ناروا و خطای فاحش سیاسی بود. اما سرنوشت

روشنفکریِ ایران را از خلال این اشتباهات فاحش یا دیگر اشتباهات سیاسی بررسیدن و مشکل اصلی این جریان را در روند مشروطیت ایران، یعنی روند تدریجی یا آرمانیِ جایگزین شدن عرف به جای شرع و نظام سیاسی قانونی به جای نظام سیاسی مستبد، نادیده گرفتن، خطای فاحش دیگری است که از قضا به دست جریانی از روشنفکریِ ایران صورت می‌گیرد که خود بـزرگ‌ترین مدافع عرف در برابر شرع است. «تقیه»های سیاسی و پنهان‌کاری‌های ریز و درشت تقی‌زاده‌ها، حاصل همان نوع سانسور و سرکوب و اختناق وحشت‌بار سیاسی و مذهبی است که هم‌اکنون گریبان‌گیر کار تحقیقِ محققی برجسته چون فریدون آدمیت است. تازه‌ترین نوشته‌ی او درباره‌ی تاریخ این دوره، ***مجلس اول و بحران آزادی*** نام دارد که در سال ۱۳۷۱ شمسی منتشر شده است. در سرتاسر این کتاب که موضوع آن بررسی بحران آزادی در دوره‌ی مجلس اول ایران است به شهادت فهرست اعلام کتاب، فقط یکبار نامی از شیخ فضل‌الله نوری به میان می‌آید. آن هم بدون هیچ نوع داوری درباره‌ی او.[۲۰۸] کـار-شکنی‌های شیخ فضل‌الله نوری و اقدامات او علیه مجلس اول و همدستی‌های او با محمدعلی شاه علیه مشروطه‌خواهان و آزادی‌خواهان رسواتر از آن است که بتوان آن را پوشیده نگهداشت. اما دریـغ از یک کـلمه دربـاره‌ی او و اقدامات او. سانسور مذهبی و سیاسی مانع می‌شود تا محققی چون آدمیت در تحقیقی که موضوع آن به بحران آزادی و مجلس اول مربوط است، اشاره‌ای به ساحت مبارک شیخ بکند. از واقعه‌ی میدان توپخانه و کارهای همدستان شیخ، البته به‌اجمال سخنی گفته می‌شود،[۲۰۹] اما نام او و چند و چون کار او بر زبان نمی‌آید. تو گفتی که رستم ز مادر نزاد. نام او از جریانات تاریخی این دوره حذف می‌شود. چرا؟ برای این که شیخ، شهید راست و درستِ «مشروعه»ای است که امروز رژیم مذهبی ایران مدافع آن است.

«ترس خوردگی» و سانسوری چنین جان‌دار و زبان‌دار را در کمتر کـار تحقیقی‌ای از این دست می‌توان سراغ داد. البته این نوع ترس‌خوردگی‌ها و سانسورها در سرتاسر تاریخ جدید ما به شکل‌ها و شیوه‌های متفاوت وجود

داشته است. اگر آن جا (در ۱۳۲۸ قمری) دو مرجع بزرگ نجف، حکم به فساد مسلک سیاسی تقی‌زاده و اخراج او از مجلس و از ایران می‌کنند، زمانی پس از آن در ۱۳۳۰ قمری (۱۲۹۱ / ۱۲۹۰ شمسی)، این جا یعنی در مشهد، آخوند متعصبی به نام سید محمد طالب‌الحق، به شهادت نوشته‌ای که اشتباهاً در کتاب *فکر دموکراسی اجتماعی* به دکتر احمدخان نسبت داده شده است[۲۱۰]، درباره‌ی دموکرات‌ها بر بالای منبر چنین می‌گوید: «هرکس صد و هفتاد مرتبه بگوید اللهم العن الدیموکرات، خداوند گناهان او را می‌آمرزد»، و همدست دیگرش سیدعلی سیستانی مجتهد، فتوا می‌دهد که «المشروطه کفر و المشروطه طلب کافر، ماله یباح [مباح] و دمه هدر...»[۲۱۱]

این بار حاصل ماجراهایی از این دست و ترس‌خوردگی‌های ناشی از آن را از زبان یک دموکرات یا آزادی‌خواه شهر تبریز بشنویم که تقریباً همزمان با وقایع مشهد، نامه‌ای به تقی‌زاده می‌نویسد درباره‌ی اوضاع تبریز و جنایات روس‌ها و برخورد روحانیون و مذهبیون ضدمشروطه و جماعت طرفدار محمدعلی شاه با مشروطه‌طلب‌ها. ترس‌خوردگی‌ای که دراین نامه موج می‌زند و وحشتی را که گریبان‌گیرِ جان این دموکرات آذربایجانی شده بود، در کمتر نامه‌ی مشابهی می‌توان نشان داد. کار این ترس‌خوردگی به فحاشی هم می‌کشد. مخاطب او تقی‌زاده است و این زمانی است که تقی‌زاده و رسول‌زاده در استانبول زندگی می‌کنند. ترس و پنهان‌کاری را در سطر سطر این عبارات و حتی در بافت کلام می‌توان حس کرد و دید: «... از جنابعالی استدعایی که دارم همین است که این عریضه را فقط خودتان بخوانید. مبادا، مبادا به یک نفر مسلمان نشان بدهید که همان هفته خانهٔ ما تاراج و خود بنده گرفتار و مثل گوسفند سرم را ذبح می‌کنند. اینقدر بدانید، هرچه تاجر و تاجرزاده در اسلامبول هست، همه‌اش مسلمان ابن مسلمان، شیطان ابن شیطان، بی‌ناموس ابن بی‌ناموسند. مبادا، مبادا به آنها خاطرجمع باشید. مبادا به حرف‌های ظاهری آنها اعتقاد نمائید. آنها ماری هستند پرخط وخال. خدا نکرده وقتی که کار دیگرگون شد، آن وقت معلوم می‌شود که اینها چه کسانند، چه نمره هستند، چه

قدر وحشی بوده‌اند، و خون ماها را حلال می‌دانند. این‌قدر بنده راضی هستم به غیر از خودتان، اگر جناب رسول‌زاده و جناب آقا... هم باشد، عیب ندارد. دیگر به کسی دیگر خاطرجمع نباشید، که فی‌الفور همان هفته مضمون کاغذ را به اینجا نوشته، آن وقت خر بیار معرکه بار کن. باید دست عیال را گرفته و دست سؤال پیش این و آن دراز کنیم. یعنی بنده نه، سایر مردهایمان و جنابعالی هم در کاغذها ابداً از این مطالب ننویسید... بنده خیال کرده‌ام که یک رمزی درست کرده و ارسال حضور مبارک نمایم که بعد از آن، به واسطهٔ همان رمز مطالب را به یکدیگر حالی بکنیم. والا حالیه که ابداً صلاح نیست ولو یک کلمه باشد.»[۲۱۲]

اندیشیدن و آزادی

در فضای این نوع ترس و لرزها، از «آزادی اندیشیدن» سخن گفتن، نوعی ساده‌دلی است. آزادی‌های سیاسی‌ای که در ایران، بسته به تحولات جریانات سیاسی پیش می‌آمده است، هیچ‌گاه انگیزه و سرمایه‌ای درخشان، مطمئن و مستمر برای آزادی تفکر و اندیشه فراهم نیاورد. این تنها روحانیون یا دولتمردان ضدمشروطه نبودند که مانع آزادی تفکر می‌شدند. در پناه توانمندی‌های ساختار فرهنگ استبدادی، روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی، روحانیون مشروطه‌خواه و کارگزاران حکومت و دولت، دست در دست هم سد راه اندیشیدن و آزادی اندیشیدن بوده‌اند. از سوی دیگر جریان‌های روشنفکری هم در آرزوی فضای آزادی برای اندیشیدن و آزادی اندیشه، از همان نخستین گام‌ها، کار را به افراط و تفریط می‌کشیدند. در سرآغاز همان جنبش بیداری کار این نوع افراط و تفریط‌ها، گاه به جایی می‌رسید که محمد حسن خان صنیع‌الدوله (اعتمادالسلطنه) هم که نوکر دولت بود، در پیِ آن می‌شد که آخوندزاده را به «حکم» دولت یا به «حیله» به خاک ایران بیاورد و حقش را کف دستش نهد. می‌گوید: «همیشه از معاشرت [آخوندزاده] وحشت و نفرت داشتم. چه مرد فاسدالعقیدهٔ بی‌دین عامیِ بی‌معرفتی است. از تصنیفات او که وقتی دیده ام، متجاوز از بیست هزار بیت در مذمت حضرت سیدالشهداء صلوات‌الله و سلام علیه، نوشته و زوار کربلا را داخل سفها می‌داند و من از آن روز با خود عهد کرده‌ام که هروقت قوه داشته باشم او را به حکم یا به حیله به خاک ایران آورده، بعد از ثبوت و وضوح عقاید او در حضور اهل اسلام، سزای او را به شرع شریف واگذارم. انشاءالله.»[۲۱۳]

در ایران، در اوج تحولات اجتماعی و سیاسی در دوره‌های مشخصی (چون انقلاب مشروطه و چندسالی پس از آن، زمانی پس از سقوط رضاشاه، دوران حکومت ملی مصدق، اوایل انقلاب ۵۷ و مدت کوتاهی پس از آن) برخی از اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی علناً مجال بروز و ظهور گسترده‌ای پیدا می‌کردند. اما این «مجال»ها و «بروز»ها، یعنی امکان طرح فلان اندیشه‌ی سیاسی یا اجتماعی، حتی انقلابی، به‌معنی فراهم آمدن امکان مستمر و ماندگاری برای آزاد اندیشیدن نبوده است. این آزادی‌ها یا بهتر بگویم افراط و تفریط‌ها از یک سو به تندروی‌ها و ترورهای وحشتناک، و از سویی دیگر به خفقان‌های مستمر و سرکوب‌های سیاسی خونبار منجر می‌شده است. به همین جهت دموکراسی در ایران، در بهترین شرایط و در بهترین صورتی که می‌توانست رشد کند، دموکراسی‌ای سیاسی بود. یعنی این آزادی فراهم می‌آمد که در بحران‌های سیاسی، در باب مسائل سیاسی سخن بگویند و در برابر استبداد سیاسی و حکومت‌های مستبد صف‌آرایی کنند. آزاد می‌شدند که انتقاد کنند، ترور کنند یا با قدرت سیاسی درافتند، و فلان اندیشه‌ی سیاسی یا اجتماعی را تبلیغ کنند. اما اگر کار به‌طور بنیادی و اصولی به آزادی‌های اجتماعی و ضرورت‌های جامعه‌ی مدنی و مهم‌تر از همه به آزادی اندیشیدن می‌رسید، به «لکنت زبان» دچار می‌شدند. یعنی قدرت سیاسی و اجتماعی مذهب و تفکر مذهبی در کنار قدرت حکومت‌ها به‌صورت مانعی بر سر راه رشد جامعه‌ی مدنی سبز می‌شد و مذهب‌خواهی و مذهبی‌اندیشی و استبداد به یکی از بزرگ‌ترین موانع در راه آزادی تفکر و اندیشیدن یا به‌قول آخوندزاده «آزادی خیال» تبدیل می‌شد.

برای این که این موضوع و حد و حدود آزادی‌های سیاسی و اجتماعی روشن گردد و تفاوت‌های آن با هرج و مرج سیاسی باز نموده شود، به طرح و نقد یکی از نتیجه‌گیری‌های مهم آدمیت و داوری‌های او درباره‌ی «آزادی» و چند و چون آن در دوره‌ی مجلس اول می‌پردازم. پیش از آن ناگزیر به یک نکته‌ی مهم هم باید اشاره کنم. بنا به نوشته‌ی مجله‌ی *یادگار*، وقتی میرزا علی

اصغرخان امین‌السلطان ترور شد، در صفحه‌ی هشت بعضی از نسخ روزنامه‌ی *صور اسرافیل* (شماره‌ی ۱۴، پنجشنبه ۱۰ شعبان ۱۳۲۵ قمری / ۲۷ شهریور (سنبله) ۱۲۸٦ شمسی)، لابد برای بعضی از مشترکان مورد اعتماد، اعلانی «از طرف مجاهدین اسلامی» منتشر شد، بدین مضمون: «برای کشتن میرزا علی اصغر خان خائن‌السلطان... عباس آقا... و آقا حسن... دو برادر غیور اقدام به کار و رفع شر آن خائن ملک و ملت را نمودند.»[214]

آدمیت با این اعتقاد که قهر و خشونت در جنگ میان آزادی و استبداد اجتناب‌ناپذیر است، به نقد «قهر و خشونتِ رفتارِ» انقلابی‌های تندرو در دوره‌ی «آزادی» و مجلس اول می‌پردازد و از سر اعتراض و به‌درستی می‌نویسد: در ایران آن دوره «اگر دولت مطلقه و دستگاه استبداد کهن در کار بود، ماهیت قضیه به کلی فرق می‌کرد... اما چنین حالتی وجود نداشت» و برای این که نشان دهد «آزادی» تا کجاها به ثمر نشسته بود، با اشاره و استناد به چاپ و نشر همان اعلان در روزنامه‌ی *صور اسرافیل*، چنین می‌نویسد: «با مشروطهٔ پارلمانی حاکمیت به مجلس ملی تعلق گرفت و دستگاه مجلس در گردش بود. حقوق آزادی (آزادی بیان و قلم و اجتماعات و انجمن‌های سیاسی و تظاهرات) شناخته شدند و قلمرو عملی داشتند. آزادی به آنجا رسید که "اعلان" کشتن رئیس دولت را در روزنامه منتشر کردند، اما نه متعرض روزنامه‌نویس گشتند و نه انجمنی که آن اعلان به نام او انتشار یافت.»[215]

اما چنین چیزی، پخش و نشر اعلان کشتن رییس دولت مشروطه، آزادی نبود. هرج و مرج بود. بی‌قاعدگی بود و تجاوز بود به آزادی. و بی‌قانونی بود که نه متعرض روزنامه‌نویس گشتند و نه انجمنی که آن اعلان را منتشر کرد. چنین بلبشویی را چگونه می‌توان آزادی نامید؟ البته *صور اسرافیل* را بعد از نشر همین شماره‌ی ۱۴ (۱۰ شعبان ۱۳۲۵ قمری) به حکم «مجلس مقدس شوری» توقیف کردند و تا ۲۹ رمضان همان سال در محاق تعطیل ماند. شماره‌ی ۱۵ *صوراسرافیل* در چهارشنبه ۲۹ رمضان ۱۳۲۵ قمری منتشر گردید.[216]

اما سرمقاله‌ی همان شماره‌ی صوراسرافیل (شماره‌ی ۱۴) که به‌استناد مجله‌ی *یادگار*، در بعضی نسخ آن، اعلان قتل اتابک منتشر شده بود[۲۱۷] از یک واقعیت دیگر، واقعیتی تلخ، پرده برمی‌داشت. نشان می‌داد که «آزادیِ اندیشیدن» چه دشمنان پروپا قرصی در جامعه‌ی ما داشت و چگونه عمل می‌کردند. گرچه هرج و مرج سیاسی یا به تعبیر دیگران آزادی‌های سیاسی تا بدان‌جا رسیده بود که اعلان قتل رئیس دولت مشروطه را منتشر می‌کردند و کسی هم مزاحمشان نمی‌شد، اما در همان هرج و مرج‌های سیاسی اگر به جدّ سخنی از آزادی و آزادی اندیشیدن می‌گفتند، چماق تکفیر از آستین غیب سر برمی‌کشید و هستیِ روزنامه را به خطر می‌انداخت. در نتیجه کارِ آزادی‌خواهی به دریوزگی، پشتک و وارو و نعل وارونه زدن و هزار نوع تقلیل و تطبیق، تقلیل اصول و مبادی و تطبیق آنها با اسلام و برداشت‌های رایج می‌کشید.

شگفتی در این است که این سرمقاله، سرمقاله و نوشته‌ی اصلیِ همان شماره روزنامه‌ای است که اعلان یاد شده، در بعضی نسخ آن منتشر شده است و این تناقض، خود مؤیّد نظرماست که در ایران، گرچه گاه و بی‌گاه «آزادی‌های سیاسی» در معنای موردنظر ما، بسته به تحولات شرایط و موقعیت‌ها، وجود داشت اما حضور و وجود چنین آزادی‌هایی (عمدتاً آزادی‌های سیاسی) به‌معنی حضور و وجود آزادیِ اندیشیدن و آزادی‌های اجتماعی نبود و نیست.

از لابه‌لای سطور سرمقاله‌ی این شماره (شماره‌ی ۱۴) که به «حضور حجج اسلام و علمای کرام و طلاب ذوی‌العز و الاحترام و عموم برادران اسلامی و اخوان دینی»، نوشته شده است، مشکل بزرگی را که بر سر راه آزادی اندیشیدن وجود داشت و وضعیت لرزان و ترسان جریان‌های روشنفکری ایران را به‌وضوح می‌توان دید. ماجرا از آن جا آغاز شد که نشریه‌ی *صور اسرافیل*، سرمقاله‌ی شماره‌ی ۱۲ خود را به بحث درباره‌ی «آزادی» و «مراتب کمال و ترقی بشر» اختصاص داد. در آن مقاله دیدگاه‌های نو و کهنه در مقابل هم نهاده شده بود و نویسنده‌ی آن، به‌زبان و انشای روزگار خود، حق آزادی اندیشیدن و آزاد اندیشیدن را پاس داشت و از آزادی عقاید دفاع کرد.

از دیگران خواست تا دست از قیمومت بکشند و انسان ایرانی را آزاد بگذارند تا با آزادی «کمال منتظره»ی خود را جستجو کند. بدین معنی که انسان‌ها آزاد باشند که خودشان بیندیشند و در «تهیه و تدارک لوازم ترقی و کمال بشری» گام بردارند. به عبارت دیگر «واگذاردن انسان به خود» برای اندیشیدن و «برای پیروی طریق ترقی... و یافتن راه کمال نفس کافی است.» نویسنده‌ی آن مقاله پا را از گلیم خویش فراتر نهاد و صریحاً نوشت: «تنها خواهشی که از هر رئیس روحانی و جسمانی باید کرد، این است که بعد از این لازم نیست نه به زور چوب نه با تجشم (تکلف) استدلال، و نه با تازیانهٔ طریقت، کمال منتظره‌ی ما را به ما معرفی فرمائید. شما فقط اجازه بدهید که ما در تمیز و تشخیص کمال خودمان بشخصه مختار باشیم... معنی کلمهٔ جدید آزادی که تمام انبیاء و حکما و علمای دنیا مستقیم و غیرمستقیم برای تکمیل معنی آن کوشیده اند و ما تازه با هزار تردید و لکنت اسم آن را به زبان جاری می‌کنیم، همین است که مدعیان تولیت قبرستان ایران، کمال انسان را بـه مـعرفی‌های حکـیمانه‌ی خـودشان محدود نکرده و اجازه فرمایند نوع بشر، به همان وسائل خلقتی در تشخیص کمال و پیروی آن بدون هیچ دغدغهٔ خاطر ساعی باشند. معنی کلمه آزادی که قرنهاست در تحصیل آن سیلهای خون... جاری است، فقط تـحصیل چـنین اجازه [اجازه‌ی آزاد اندیشیدن] یا استرداد همین حق طلق... بشری است.»[۲۱۸]

نویسنده‌ی مقاله چون نیک می‌دانست که مخالفان آزادی اندیشه با عقاید او به ستیزه بر خواهند خاست، در پایان مقاله به «آقایان کهنه‌پرست» هشدار داد که اگر همه‌ی مردم ایران با شما هم‌عقیده باشند، «جمعیتتان بالغ بر سی کرور نفر خواهد شد»، حال آن که «سه هزار و یکصد کرور آدمهای دنیا... [که با ما در] عقاید ما شریکند، شما را خواه و ناخواه مجبور به قبول این اصول مسلّمه خواهند کرد.» البته در همین مقاله، عدم‌مخالفت اسلام را با «این اصول مسلّمه»، اصول آزادی، چنین بیان کرد: هم «حقایق دین مبین» و هم «حکما و علمای اسلام» به‌طور متفق انسان را «فاعل مختار» می‌دانند. «همین یک کلمه متفق» یعنی «فاعل مختار» بودن انسان به «معنی همان آزادی طبیعی است که با انسان

تولد میشود، وکتاب آسمانی ما که قرآن است و تمام رسائل و دواوین فقهیهٔ علمای اسلام برای تعیین حدود آزادی است.»[۲۱۹]

رسایل و دواوین فقهیه و فاعل مختار بودن انسان چه ربطی داشت به آن نوع آزادی‌ای که مورد نظر نویسنده‌ی آن مقاله بود؟ پس حق داشتند که مقاله را برنتابند. به تکفیر روزنامه و نویسندگانش برخاستند. در شماره‌ی ۱۳ *صور اسرافیل*، اخطاری منتشر شد متضمن این مطلب که «جمعی از برادران دینی و اخوان اسلامی ما» به‌جهت موضوع مقاله‌ی شماره‌ی ۱۲ و به‌واسطه‌ی ابهام و پیچیدگی‌های «پاره‌ای کلمات و عبارات یا به علت تازگی مسلک انشاء» «العیاذ بالله» سوءظنی برده و «نسبت خطای فکر یا عقیده» به ما دادند. حال آن که ما به‌طور مکرر «شرح عقاید حقهٔ اسلامیهٔ خود را داده و تا آن حد که اسقاطِ تکالیفِ شرعیهٔ اخوان ایمانی ما نسبت به ما بشود، تصریح معتقداتِ حقهٔ خود کرده‌ایم.»[۲۲۰] با این همه چون می‌دانستند به‌صِرف این که بگویند مسلمانند، مشکل حل نمی‌شود، پاسخ مبهمات آن مقاله را به شماره‌ی دیگر موکول کردند. پاسخ آن مبهمات همان سرمقاله‌ای است که از قضا در شماره‌ی ۱۴ *صور اسرافیل* منتشر شده است. این مقاله از جهات مختلف خواندنی است، مقاله مشکل اساسی جریان‌های روشنفکری عرف‌گرا را در عمل و به‌وضوح به نمایش می‌گذارد.

نویسنده‌ی *صور اسرافیل* در سرمقاله‌ی شماره‌ی ۱۴ می‌گوید: «با آن اعترافات آشکار ما در بیش از صد موقع دوازده نمره روزنامه، به مسلمان و جعفری مذهب بودن خودمان» باز «طایفهٔ ظالمه» اجتهاد مقابل نص کردند و چون رغبت مردم را به اوراق *صور اسرافیل* دیدند، به «پوستین عوام» افتادند و «با آن شاه‌تیرِ ترکشِ استبداد که الان سی چهل سال است در مواقع کمال ضرورت و احتیاج کلی به کار می‌بردند، اوراق صور را هدف ساختند» و مقاله‌ی اول شماره‌ی ۱۲ آن را چون «پیراهن عثمان» در دست گرفتند و در کوی و برزن افتادند و اعضای آن را که تا دیروز «مسلمان و مسلمان‌زاده» بودند به «سستی عقاید» متهم کردند.[۲۲۱] از پسِ این اعتراض، نویسنده با این

توضیح که فهم مقالات علمی و سیاسی *صور اسرافیل* «مخصوص علمای عظام و طلاب کرام و بالاخره مصطلحین به‌اصطلاح فنون سیاسی است»، به شرح و تبیین شرعی آرا و نظریات مطرح شده در مقاله‌ی موردبحث می‌پردازد. تلاش می‌کند تا با استناد به آیات و احادیث مختلف، عدم مخالفتِ مطالب آن مقاله را با شرع و اصول آن ثابت و مدلل کند. برای مشروطیت هم چنان که در بخش‌های بعدی این نوشته باز خواهیم نمود، تاریخچه‌ی اسلامی هم می‌سازد و با اتکا به آن تاریخچه به دفاع از اندیشه‌ی خود و مشروطیت نوپای ایرانی برمی‌خیزد.

کشمکش‌هایی که بر سر مقاله‌ی *صور اسرافیل* (شماره ۱۲) درگرفته بود، به‌خصوص مندرجات مقاله‌ی شماره‌ی ۱۴ آن روزنامه به‌خوبی نشان می‌دهد که پیش بردن بحث مربوط به آزادی در همان شرایطی که آزادانه اعلان قتل رییس دولت را منتشر و حتی محمدعلی شاه را در روزنامه‌ها به قتل تهدید می‌کردند تا چه اندازه با مشکلات جدی روبه‌رو بود. در چنان فضایی، آزادی قلم و بیان سمت و سویی سیاسی داشت. یعنی آزادانه می‌شد از شاه و وزیر و دربارِ استبداد به تندترین لحن‌ها سخن گفت و انتقاد کرد، اما فی‌المثل از آزادی عقاید و ادیان، از آزادی قلم و بیان در مسائل اجتماعی، آزادی زنان، تساوی حقوق اقلیت‌های دینی و مذهبی و مهم‌تر از همه از آن چه که در مشروطیت به‌طور عام به حقوقِ شهروندی تعبیر می‌شد، نمی‌شد به‌آسانی و آزادانه سخن گفت. اگر در مقاطعی از تحولات سیاسی، امکان طرح کژدار ومریز این‌گونه مباحث پدید می‌آمد، ترس‌خوردگی و وحشت از تکفیر و برخورد شرعی، و مقاومت جامعه‌ی سنتی و استبداد حکومت‌ها، مانع اصلیِ طرحِ اصولی آن مباحث می‌شد. به همین جهت آزادی‌خواهی در ایران بیشتر استبداد سیاسی را هدف مبارزه قرار می‌داد و تلاش می‌کرد تا بحران مسائل و مشکلات ایران را از طریق راه‌حل‌های سیاسی و با جایگزین کردن نظام قانونی پارلمانی به جای نظام استبدادی کهن، رفع و رجوع کند. حال آن که تا موانع اصلی از سر راه آزادی اندیشه و اندیشیدن برداشته نمی‌شد، جامعه‌ی ایران

نمی‌توانست و قادر نمی‌شد که فضایی برای پیدایی اندیشه‌های اصیل و تفکر-آفرین فراهم آورد. به همین جهت اندیشه‌ی اجتماعی و فلسفی در درونِ فرهنگ و در بستر مدنیت ایرانی فرصت بالیدن نمی‌یافت. «فکر»های سیاسی آزاد می‌شد، توجیه می‌شد و شکل بومی می‌گرفت، اما «تفکر» و اندیشیدن آزاد نمی‌شد. درنتیجه روشنفکران ایرانی فرصت تاریخی برای اندیشیدن فلسفی و اجتماعی بر سر مسائل خود به دست نمی‌آوردند. حاصل چنین وضعیت تاریخی آن بود که وقتی امکانی پیش می‌آمد، روشنفکریِ ایران سراسیمه و پرشتاب در دام ایدئولوژی‌های وارداتی و جدید غربی، در جستجوی راه نجات ایران به تأمل می‌نشست. از درون فرهنگ خود و به‌طور مستمر به تفکر، به اندیشیدن نمی‌پرداخت. از این‌رو در رفتار و گفتار و در میدان عمل و اندیشه، دچار تناقض‌های اصولی می‌شد. گرچه بررسی شیوه‌ی تفکر روشنفکران مذهبی و نیمه‌مذهبیِ مشروطه‌خواه در مباحث دیگر این نوشته دنبال خواهد شد، اما برای آن‌که حالت چنین تناقض‌هایی، این جا هم بازنموده شود، به یک نمونه اشاره می‌کنم.

میرزا حسن تبریزی معروف به رشدیه که «پیر معارف» ایران هم خوانده شده است، درواقع بنیان‌گذار شیوه‌ی جدید آموزش ابتدایی است. آموزش الفبا به‌شیوه‌ی جدید و مرسوم شدن این شیوه در ایران به همت او آغاز شده است. به همین جهت کسروی و دیگران او را بنیادگذار «دبستان» به‌شیوه‌ی جدید می‌دانند.[۲۲۲] او در تبریز، مشهد، تهران، رشت، انزلی و قم، مدارسی به‌شیوه‌ی جدید پایه‌گذاری یا سرپرستی کرد. گرچه روحانیون کار او را تکفیر کردند و چندبار طلاب به مدرسه‌هایش حمله بردند و او به کرّات از تبریز و مشهد فراری شد، اما از تلاش در ایجاد مدارس باز نایستاد و ارج و قرب کار او و منش و رفتار او در منابع همزمان هم منعکس شده است.[۲۲۳] تلاش او در ایجاد مدرسه در دورانی آغاز شد که هنوز مدارس جدید عملاً مورد حمایت روحانیونی چون شیخ هادی نجم‌آبادی و میرزا سید محمد طباطبایی قرار نگرفته بود. بنابراین مشکلات کار او و با مخالفت‌های جدی‌ای که حکومت‌ها و

بخش مهمی از روحانیون، طلاب و مردم مذهبی با ایجاد مدارس و نهادهای آموزشیِ جامعه‌ی مدنی ابراز می‌کردند، بسیار بود. شرح آشفته و نابسامان و مغلوط و مبهمی که یکی از بازماندگان خانواده‌ی او در سال‌های اخیر درباره‌ی او منتشر کرده است[۲۲۴]، اهمیت کار او را چنان که شایسته‌ی اوست، باز نمی‌تاباند.

ایجاد مدارس جدید یکی از انگیزه‌های اصلی و مهم مخالفت روحانیون ضدمشروطه با مشروطیت ایران بوده است. عوامل حکومت استبدادی قاجار هم در مخالفت با ایجاد مدارس جدید، با این جناح از روحانیون، همدست و همصدا بوده‌اند. ناظم‌الاسلام کرمانی در تاریخ بیداری خود، شرح گفت وگویی با شیخ فضل‌الله نوری را ضبط کرده است که از چند و چون این نوع مخالفت‌ها با ایجاد مدارس جدید، پرده برمی‌دارد. این سخنان زمانی بر زبان آورده شده بودند که هنوز مشروطیت ایران رسماً اعلان نشده بود. فضل‌الله نوری خطاب به ناظم‌الاسلام می‌گوید: «ترا به حقیقت اسلام قسم می‌دهم آیا مدارس جدیده خلاف شرع نیست؟ و آیا ورود به این مدارس، مصادف با اضمحلال دین اسلام نیست؟ آیا درس زبان خارجه و تحصیل شیمی و فیزیک، عقاید شاگردان را سخیف و ضعیف نمی‌کند؟ مدارس را افتتاح کردید. آنچه توانستید در جراید از ترویج مدارس نوشتید، حال شروع به مشروطه و جمهوری کردید؟»[۲۲۵]

با چنین مخالفت‌هایی البته رشدیه تکفیر و بابی نامیده می‌شد. اما به‌رغم این مخالفت‌ها او از تلاش شرافتمندانه‌اش در پیش‌بردِ امرِ آموزش به‌شیوه‌ی جدید کوتاه نیامد و در صف مشروطه‌خواهان علیه استبداد و حکومت قاجار به‌شیوه‌های مختلف، ایجاد مدارس، نشر روزنامه و شب‌نامه و همدستی و همکاری با مشروطه‌خواهان در نقاط مختلف کشور[۲۲۶] ادامه داد. به تبعید رفت. زندانی شد و تکفیر و توبیخ گردید، اما هرجا که بارقه‌ی امیدی دید، از تبریز و مشهد گرفته تا تهران و گیلان و قم، برای ایجاد مدارس کوتاهی نکرد.

ناظم‌الاسلام کرمانی می‌نویسد: «میرزا حسن آقا مدیر [مدرسه‌ی] رشدیه از

اشخاص با حرارت و درستکار... به تهران آمد و تأسیس مدرسه رشدیه را نمود. درواقع مؤسس مکاتب به وضع جدید این شخص است. در اوایل ورودش مقدسین و بعضی از مردم او را مثل یک نفر کافر، نجس‌العین می‌دانستند... فریاد مقدسین در مجالس بلند شد که آخرالزمان نزدیک شده است، که جماعتی بابی و لامذهب می‌خواهند الفباء ما را تغییر دهند، قرآن را از دست اطفال بگیرند و کتاب به آنها یاد بدهند. دیگر آن که اطفال را زبان خارجه تعلیم داده است... مجملاً رساله هم از بعضی علماء تألیف شد در رد مدارس و تکفیر اولیاء مدارس...»[۲۲۷]

اما از همین رشدیه با آن همه «حرارت» و «درستکاری» و مشروطه‌خواهی، امروز سندی در دست است افشاگر و رسواکننده. او خود این سند را برای ثبت در تاریخ، در اختیار محمدمهدی شریف کاشانی «مورخ وقایع ایام این ملک»، یعنی مؤلف ***واقعات اتفاقیه در روزگار*** گذاشته است و کاشانی هم آن را در کتابش که شرح وقایع آن دوران است، ضبط کرده است. اما پیش از نقل این سند، ناگزیر باید به یک نکته‌ی مهم دیگر اشاره کنم.

تساوی و برابری همه‌ی افراد ملت، با هر عقیده و مرام و مذهب و دین، در برابر قانون، یکی از آرمان‌های نظری و مبانی اصولی مشروطیت بوده است. این اصل که از آن به «مساوات» تعبیر می‌شد و یکی دیگر از اصول و مبانی مشروطیت، یعنی آزادی (آزادی عقاید، قلم و بیان، اجتماعات، احزاب...) که از آن به «حریت» یاد می‌کردند، دو اصلِ مورد مناقشه و اختلاف موافقان و مخالفان مشروطه بوده است. در هر دو گروه برداشت‌های متفاوت و مختلفی هم از این دو اصل وجود داشته است.

کار این اختلاف‌نظر، هنگام تدوین متمم قانون اساسی بالا گرفت. مخالفان مشروطه، این پرسش اساسی را مطرح می‌کردند که چگونه ممکن است زرتشتی، کلیمی، مسیحی و مردم بی‌دین با مسلمان در برابر قانون از حقوق مساوی و برابر برخوردار باشند؟ چنین چیزی را با شرع و قانون شریعت مخالف می‌دیدند. شیخ فضل‌الله نوری، که بعد درباره‌ی او سخن خواهیم

گفت، بر سر همین اصل و اصل دومِ متمم قانون اساسی، به‌کشمکش و مخالفت با مجلس برخاست. با آن‌که به‌واسطه‌ی مبارزات و مخالفت‌های شیخ فضل‌الله و همدستان او، مجلس عقب‌نشینی کرد و آمادگی خود را برای تغییر پاره‌ای از این قوانین به‌نفع شرع و به خواست مخالفان اعلام کرد، اما این تغییرات، رضایت مخالفان مشروطه و روحانیون مشروعه‌خواه را فراهم نیاورد. بر سر اصل هشتم متمم قانون اساسی، مجلس پس از کشمکش‌های بسیار با این استدلال و ترفند که قانون مصوب مجلس، مربوط به «عرف» است و نه «شرع»، موفق شد که لااقل حقوق اهالی مملکت را در برابر «قانون دولتی» مساوی اعلام کند. مخبرالسلطنه هدایت در این باره نوشت: «در سر مادهٔ تساوی ملل متنوعه [صاحبان 'دیان مختلف] در حدود با مُسلم، شش ماه رختخوابها در صحن مجلس پهن شد و مردم مجاور ماندند، بالاخره چاره در این جستند که در اجرای حدود بنویسند، اهالی ملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود (اصل هشتم). قانون دولتی چه معنی دارد، معلوم نیست.»[۲۲۸]

این نوع جرح و تعدیل‌ها، مورد موافقت مخالفان مشروطه، شیخ فضل‌الله و طرفدارانش قرار نگرفت. روز پنجشنبه هشتم جمادی‌الاول **۱۳۲۵** قمری (۲۹ خرداد (۳۰ جوزا) ۱۲۸۶ شمسی)، یعنی همان روزی که صورت مصوب متنِ اصلِ دوم متمم قانون اساسی، برای نشر و آگاهی عموم به روزنامه‌ی مجلس داده شد،[۲۲۹] طرفداران شیخ فضل‌الله چادر بزرگی به مسجد جمعه آوردند، تا یک دهه روضه‌خوانی کنند. دستاویزشان این بود که سیزدهم جمادی‌الاول «روز مرگ دختر پیغمبر است.»[۲۳۰] اما قصدشان این بود که مردم را علیه مجلس و مصوبات قانونی آن‌که به‌گمانشان با شرع مخالفت داشت، بشورانند.

از آن سو، مشروطه‌خواهان و طرفداران مجلس بیکار ننشستند. مردمِ بسیاری به مسجد هجوم بردند ومانع برپا شدن چادر و پیش‌رفتِ کارِ مخالفان شدند. فردای آن روز هم (جمعه نهم جمادی‌الاول) به مدرسه‌ی صدر،

«جایگاه انجمن اتحادیه طلاب» رفتند. طباطبایی و علمای دیگر را هم به مدرسه آوردند و شورش بالا گرفت. به‌قول روزنامه‌ی *صور اسرافیل*، مشروطه خواهان «یکزبان دفع ماده‌های فساد و منابع بغض و عناد یعنی شیخ فضل‌الله و شیخ محمد آملی و میرزا لطف‌الله روضه‌خوان را از حضرت [طباطبایی] خواستگار شدند.» خواستند به خانه‌ی شیخ حمله کنند. کار بالا می‌گرفت و این درگیری‌ها به‌نفع مجلس نبود. در پسِ پرده، محمدعلی شاه و عوامل استبداد دست داشتند. طباطبایی که ظاهراً چند روز پیش از شیخ فضل‌الله پیمان گرفته بود که در کار مشروطه مداخله و مخالفت نکند،[۲۳۱] بالای منبر رفت و مردم را به آرامش دعوت کرد تا دست به‌کار ناشایسته نزنند. مردم قانع نمی‌شدند. ناچار گفت من تعهد می‌دهم که شیخ دیگر چادر برپا نکند و از مداخله و مخالفت دست بردارد، بعد معاهده‌ی شیخ را به‌خط خود نوشت و به مردم داد تا پراکنده شدند. *صور اسرافیل* در شماره‌ی ۵ خود نوشت: «این است صورت دستخط حضرت حجةالاسلام [طباطبایی] که به‌خط و مهر خودشان در اداره موجود است: بسم‌الله الرحمن الرحیم. من متعهد می‌شوم اگر جناب شیخ، حاج شیخ فضل‌الله برخلاف معاهده‌ای که کرده است رفتار نماید، خود بشخصه او را از طهران بیرون کنم. ملامحمد آملی و حاج میرزا لطف‌الله هم باید بروند. ۹ جمادی‌الاولی سنه ۱۳۲۵. محل امضای مبارک (محمد بن صادق الحسینی الطباطبایی). ایضاً صورت معاهده‌ی او از این قرار است: حرکتی که مخالف و ضدمجلس مقدس شورای ملی است، نکند. انجمن منعقد نکند. چادر بر پا نکند. همه‌جا موافق با مجلس باشد. محل مهر مبارک (محمد بن صادق‌الحسینی الطباطبایی) والسلام علی من اتبع الهدی.»[۲۳۲]

عصر همان روز، جمعه نهم جمادی‌الاول، روحانیون ضد مشروطه و طرفداران آنها که کار را مشکل دیدند به حضرت عبدالعظیم پناه بردند و از تهران خارج شدند. شیخ فضل‌الله هم با عده‌ای از یارانش به آنان پیوست. در جزو لوایحی که در حضرت عبدالعظیم در مخالفت با مصوبات مجلس ملی و

مشروطیت منتشر کردند، در علت این مهاجرت نوشتند که شیخ فضل‌الله با مجلس و مشروطیت همراه و همگام بود تا وقتی که «قصهٔ حریت و آزادی در میان گذاشتند و رسم مساوات و برابری با سایر ملل و ادیان عنوان نمودند که خلاف ضرورت کتاب و سنت و مباین آئین حضرت رسالت و اجماع فقهای امت است. به اضافهٔ سایر مفاسد و معایب مشهوده. ناگزیر از مجلس مزبور روگردان و به زاویهٔ مقدسه جای گرفتند.»[۲۳۳]

شیخ فضل‌الله نوری با اشاره به همین اصل، اصل هشتم متمم قانون اساسی، در «رساله حرمت مشروطه» چنین نوشت: «نظرم است... در باب این ماده یک نفر... به داعی [گفت] که این ماده چنان اهمیت دارد که اگر این باشد و همه مواد را تغییر بدهند، دول خارجه ما را به مشروطه می‌شناسند و اگر این ماده نباشد، لکن تمام مواد باقیه باشد، ما را به مشروطگی نخواهند شناخت. فدوی در جواب او گفتم: فعلی الاسلام السلام و برخاستم و گفتم: حضرات جالسین بدانید مملکت اسلامیه مشروطه نخواهد شد، زیرا که محال است با اسلام حکم مساوات.»[۲۳۴]

در همین کشمکش‌ها و مخالفت‌ها بر سر متمم قانون اساسی، در شب چهار شنبه هفتم جمادی‌الاول، سیمون نامی از ارامنه، در محله‌ی حسن‌آباد تهران به قتل رسید. چون ممکن بود ماجرای این قتل به ماجرای مخالفت روحانیون ضدمشروطه با اصل هشتم متمم قانون اساسی ربط داده شود، ***صور اسرافیل*** نوشت که این «اتفاق نامعلوم» موجب پریشانیِ خیال «نوع پرستان ایرانی» شده است و اضافه کرد که «ما گمان نمی‌کنیم» که این سوءرفتار و اقدام ناشایسته، به مسلمانان تهران مربوط باشد، «اگر خدای نکرده هم چنین [باشد] دانشمندان هموطن ارمنی ما میدانند که وقوع این حادثه به تحریک مستبدین، یعنی نانجیب‌های مملکت صورت گرفته است.» ***صور اسرافیل*** مسلمانان و ارامنه را به اتحاد دعوت کرد و آنان را «از افتادن به دام حیلهٔ مستبدین» برحذر داشت و ماجرای روسیه را شاهد مثال آورد. در پایان این خبر شهری، آمده بود که مرتکبین قتل، سه‌نفر مسلمان و یک‌نفر ارمنی دستگیر شده‌اند و در حال

بازجویی‌اند.[۲۳۵]

شیخ فضل‌الله و متحصنان حضرت عبدالعظیم بعد از قتل امین السلطان به تحصن خاتمه می‌دهند و به تهران بازمی‌گردند. از ماه رجب تا ذیقعده‌ی همین سال (**۱۳۲۵** قمری)، محمدعلی شاه به‌طور کجدار ومریز با مجلس راه می‌رود. در ماه ذیقعده مقدمات کودتای اول را فراهم می‌آورد که در منابع این دوره از آن به واقعه‌ی توپخانه یاد می‌شود. شیخ فضل‌الله همه‌جا در کار است. کودتا چنان که گفتیم به درایت احتشام‌السلطنه و مشروطه‌خواهان در هم می‌شکند. شاه دوباره با مجلس صلح می‌کند، اما در نهان سرگرم آشوب و فتنه است. شهر را ناامنی فرامی‌گیرد. اواخر ماه ذیقعده اراذل و اوباش به‌سرکردگی «صنیع حضرت و مقتدر نظام و مفاخر و مجلل، در معبر و خیابان‌ها و کوچه‌ها عبا و عمامه و کلاه و جیب و بغل مردم را می‌بردند. و در خانه‌ها می‌روند بجهت دزدی و آدمکشی که امنیت از میان مردم برداشته شود.»[۲۳۶] شب ۲۶ ذیقعده به بهاءالواعظین حمله می‌کنند. با قداره زخم سختی به او می‌زنند. در شب سوم ذی‌الحجه **۱۳۲۵** قمری (۱۷ دی (جدی) ۱۲۸۶ شمسی) جماعتی به خانه‌ی فریدون فارسی (زردشتی) می‌ریزند. او را می‌کشند و «زنش را زخم‌دار» می‌کنند که «چرا پول و تفنگ به مجلس» داده‌ای؟»[۲۳۷] به خانه‌ی مشیرالدوله هم حمله می‌کنند. خبر قتل فریدون فارسی در شهر می‌پیچد «مردم مشروطه‌خواه بطور قطع می‌گویند این حادثه به امر شاه شده... و اینکه قرعه را به نام گبر بیچاره زدند، برای این بود که اگر ملت دنبال کرد و قاتل را پیدا نمود و خواست قصاص کند، حوزه مرکزی استبداد به صدا درآیند که کشته شدن مسلمان در ازای گبر جایز نیست و تساوی حقوق، غیرمشروع است.»[۲۳۸]

قتل فریدون فارسی، انگیزه‌ی صف‌آرایی‌های جدید می‌شود. عوامل استبداد و روحانیون ضدمشروطه آن را عامل اغتشاش تازه‌ای تلقی می‌کنند و توفیقی به حساب می‌آورند. مشروطه‌خواهان به‌جدّ خواستار دستگیری و مجازات عاملان قتل می‌شوند. مجلس و دولت را تحت فشار می‌گذارند. کشمکش بر سر مجازاتِ عاملان این جنایت بالا می‌گیرد. تقی‌زاده و

نمایندگان تندرو، جداً در پی آنند که نظمیه را وادارند که عوامل دست‌اندر کار این قتل را شناسایی کند. رشدیه هم در این میان در جناح مشروطه‌خواهان مذهبی قرار دارد. با شیخ فضل‌الله و روحانیون ضدمشروطه هم مخالف است. پدر معارف ایران هم نامیده می‌شود. در حد خود نوآور و کاردان هم بوده است. در مقام نظر از جمله کسانی بوده است که از تساوی حقوق مردم دفاع می‌کرده است. اما چنان که خواهیم دید در عمل و در عرصه‌ی رفتار، دچار تناقض می‌شد. چنین تناقضی تناقض بزرگ‌تری را هم به نمایش می‌گذاشت. تناقضی که در میراث روشنفکری مشروطه‌ی ایران وجود داشت.

در همین ایام شاهزاده سالارالدوله که در عشرت‌آباد خانه‌نشین بود، وکالت‌نامه‌ای به رشدیه می‌دهد که یکی از دهاتش را بفروشد و پولش را به او برساند. «مشتری‌های مسلمان... زیاده بر هفت و هشت و نه هزار تومان نمی‌خریدند. مگر غیرمسلم که قیمت‌ها را بالا می‌بردند.» یکی از همین غیرمسلم‌ها فریدون فارسی بود. آن‌قدر قیمت را بالا برد که دیگر مشتری نماند. شاهزاده هم عرصه را بر رشدیه تنگ می‌کند که زمین را به فریدون بفروشد و «قباله را بنویسد.» اینها بخشی از همان شرحی است که رشدیه در اختیار کاشانی گذاشته است. بعد می‌نویسد: «دو شب قبل [دوشب پیش از قتل فریدون] از شدت اضطراب خواب نکرده، با روح مقدس نبوی، صلی‌الله علیه و اله در مناجات بودم که یا رسول‌الله... فردای قیامت این مواخذه را از من خواهید کرد که: من به هریک ذرع مربع خاک ایران را، اقلاً یک مسلمان به کشتن داده، این خاک را از زرتشتیان گرفته، به دست شما دادم. و تو به چه دلیل این همه اراضی را به دست زرتشتیان دادی؟ پس شرّ این آدم را از سر من رفع کن. بحمدالله صبح آن شب، خبر در شهر پیچیده که فریدون... بدان تفصیل که می‌گویند، مقتول شده است. ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی.»[۲۳۹]

این جا دیگر شیخ فضل‌الله و یاران او نیستند که از قتل فریدون فارسی مشروطه‌خواه، شادی می‌کنند. این رشدیه‌ی مشروطه‌خواه و رشدیه‌ی معارف‌پرور است که تناقض عمیق «مشروطه‌ی ایرانی» را در پنج سطر پایانیِ یک

یادداشتِ یک صفحه‌ای، در سینه‌ی تاریخ به یادگار می‌نهد. حتی شکر خدا می‌گزارد که فریدون فارسی کشته شد و زمین فلان شهزاده‌ی مستبد و دیوانه ولی مسلمان به بهمان مشروطه‌خواه نامسلمان فروخته نشد.

قصدم از شرح و نقل این مطالب، بی‌ارج کردن کار و منش رشدیه نیست. او خود گرفتار تناقض‌هایی بود که جوهر تاریخ عصرش را سمت وسو می‌داد. اگر در دوره‌ای از زندگی، در اسارت کلات، موردسخت‌ترین انتقاداتِ همراه و همبند دیگرش مجدالاسلام کرمانی قرار می‌گرفت، [۲۴۰] در دوره‌ای دیگر از زندگانی‌اش، این مایه از معنویت را هم داشت که یاد او و دوستانی چون او، نیمایوشیج را «روشن» نگه دارد و «رزق روح»اش گردد. [۲۴۱] آدمیزاد محل تحول و دگرگونی است. دیدگاه‌ها و نظرگاه‌هایش هم به همچنین. تلاش مستمر او در پیش‌برد امر آموزشِ مدارس در ایران، تلاشی است والا و ارجمند. در همان تبریزی که بارها مدرسه‌های او مورد حمله و تکفیر و تخریب قرار گرفته بود، در سایه‌ی تلاش رشدیه‌ها و آزادی‌خواهان دیگر، در فاصله‌ی نه‌چندان زیادی، در عصر مشروطه، مدارس متعددی به وجود آمد با امکاناتی درخشان در امر آموزش که در آن روزگاران کم‌نظیر بود. در گزارشی از تقی‌زاده که در ۲۲ آوریل ۱۹۱۲ میلادی به براون نوشته شده، آمده است که در «نتیجهٔ مجاهدهٔ» معارف‌خواهان، در تبریز «قریب ۲۵ باب مدرسه ابتدایی و متوسطه به اصول جدید دائر بود.» یکی از همین مدرسه‌ها، مدرسه سعادت بود که بر اساس «نامه‌هایی از تبریز»، «قریب پانصد نفر شاگرد داشت» و بسیاری از شاگردانش «محرر مقالات»، «عالم و وطن‌پرست» بودند. مدیر و مؤسس این مدرسه، بی‌هیچ تردیدی حاج علی دوافروش (ناصری) بود، نه ثقةالاسلام تبریزی یا کس دیگری. این حاج علی دوافروش در ماجراهای سال ۱۳۳۰ قمری (۱۲۹۱ / ۱۲۹۰ شمسی) در تبریز با چندتن دیگر به دست روس‌ها و عوامل ایرانی آن‌ها به دار آویخته شدند و روس‌ها مدرسه‌ی سعادت را به تاراج بردند و در تصرف خود گرفتند. در تهران و دیگر شهرهای ایران هم، رشدیه نقش تأثیرگذاری در تحول آموزش مدارس داشته است. [۲۴۲]

باز می‌گردیم به قتل فریدون فارسی، این قتل به هرانگیزه‌ای که صورت گرفته بود، جنبه‌ی سیاسی پیدا کرد. از سویی دسیسه‌ای شد «برای تولید اشکال نسبت به ماده ۸ [متمم] قانون اساسی و تولید جنجال»[۲۴۳] و از سوی دیگر دستمایه‌ای شد برای آزادی‌خواهان و نمایندگان مجلس در جهت مخالفت با شاه و تضعیف قدرت او و حامیان مذهبی او. حتی پس از ماجرای توپخانه در تنظیم قراردادنامه‌ای که بین شاه و مجلس نوشته می‌شد، موضوع تعقیب قاتلان فریدون را هم گنجانده بودند.[۲۴۴] در اهمیت سیاسی این قتل کار به مبالغه هم کشید. مجدالاسلام کرمانی در اسباب و جهاتی که برای انحطاط مجلس اول ذکر کرده است، «قتل فریدون زردشتی... را آخرینِ جهات قرار داده»، نوشته‌اش را با قصه‌ی این قتل و ذکر نقش آن در انحطاط مجلس اول، به پایان برده است.[۲۴۵]

مدتی بعد که قاتلان فریدون را پیدا کردند، در جمعشان دونفر از غلامان کشیک‌خانه‌ی شاه هم بودند. همین امر انگیزه‌ای شد برای اضطراب و آشوب تازه‌ای. مشروطه‌خواهان به‌جدّ خواهان مجازات عاملان قتل شدند. کار مجازات به افراط و تفریط کشید. در حکم مجازات که علما به‌ریاست سید عبدالله بهبهانی صادر کرده بودند، آمده بود که عاملان قتل باید سخت مجازات شوند. با «ضرب موجع مولم تازیانه» سیاست شوند و به مدت «دوازده سال» و در روایت دولت‌آبادی «پانزده سال» در کلات حبس شوند. در محکمه‌ی جزا «ضرب موجع» را به هزار و پانصد تازیانه تعبیر کردند و عاملان قتل و دزدی و شرارت را به‌طرز فجیعی به زیر تازیانه گرفتند. به‌قول مجدالاسلام کرمانی «حتی در وحشی‌های آفریقا چنین مجازاتی دیده نشده بود.» «مردم متصل دست می‌زدند و می‌خندیدند.» «مردم وحشی و بیرحمی در ایران ما پیدا میشود که از صدمه خوردن نوع خودش تفریح می‌کند.» اقتدارالدوله رییس اجرا می‌گفت: «ضربت موجع، یعنی ضربی که مضروب را مدهوش نماید.»[۲۴۶] و این جماعت ظاهراً مشروطه‌خواه هم بودند یا از مشروطه‌خواهی دفاع می‌کردند. در همه‌ی این اضطراب‌ها، قدرت‌نمایی‌های

سیاسی نقش داشت. گرچه با این مجازات، اصل تساوی حقوق را می‌خواستند به نمایش بگذارند، اما تنها قانون‌خواهی را پاس نمی‌داشتند و فقط از قاتلان انتقام نمی‌کشیدند. از مخالفان مشروطه، محمدعلی شاه و روحانیون ضدمشروطه، شیخ فضل‌الله و طرفداران آنها هم انتقام می‌کشیدند. حتی گفته شد که سید مطهر، وکیل ورثه‌ی فریدون زرتشتی و طرفداران آنها، پول زیادی بین «ناطقین و اجزای دیوانخانه» پخش کردند تا مجازات را سخت‌تر کنند.[۲۴۷] همین «پیرایه»ها که پول زیادی به «رؤسای روحانی» و «کارکنان مشروطه» دادند تا مجازات را سنگین‌تر کنند، بهانه به دست مخالفان می‌داد که «برای خاطر گبری چرا باید نه نفر مسلمان را این‌طور سیاست نمایند.»[۲۴۸]

ناظم‌الاسلام کرمانی، مشروطه‌خواهی که *تاریخ بیداری ایرانیان* را نوشته است، در روزگار ترس‌خوردگی و اختناق، یعنی بعد از به توپ بستن مجلس، ایام تُرک‌تازی‌های محمدعلی شاه و روحانیون ضدمشروطه، بیشتر از سر ترس و کمتر از سرِ اعتقاد[۲۴۹] در انتقاد از مشروطه چنین نوشت: «آن از خیانتِ وکلا و آن رشوه خوردن سیدعبدالله... در روزنامه‌ها بد نوشتند. زبان فحش و طعن و لعن را گشودند. در مذهب اسلام دست انداختند. برای یک نفر فریدا[و]نی[۲۵۰] که کشته شد، چقدر از مسلمانان را به صدمه انداختند. این است که امروز مردم نمی‌توانند اسم مشروطه را ببرند.» لحن گله‌آمیز ناظم‌الاسلام کرمانی که در مذهب اسلام دست انداختند و سخن پیشین یحیی دولت‌آبادی و این گفته‌ی مجدالاسلام کرمانی که اعتراض مردم بر این بود که چرا «برای خون یک نفر گبر» چندتن مسلمان را آن‌گونه می‌زنند که از کشتن سخت‌تر باشد، اشارات و گزارش‌های مشروطه‌خواهانی است که با افکار عمومی آشنا بوده‌اند. آن گزارش‌ها، افکار عمومی جامعه را نشان می‌دهد، نشان می‌دهد که مشروطیت ایران در عمل چه مشکلاتی در پیش رو داشته است. این که مردم مسلمان می‌گفتند: «این احکام غیر ما انزل الله» نتیجه‌ی مشروطیت ایران است،[۲۵۱] از تضاد عمیقی نشأت می‌گرفت که در بنیاد و در عمل، بین قوانین مشروطیت و قوانین شرع وجود داشت و می‌توانست وجود داشته باشد.

این تضادهای اصولی از مجرای اندیشیدن و آزاد اندیشیدن به بحث و تفکر درنمی‌آمد؛ و اگر درمی‌آمد، چون آزادی اندیشیدن با مشکلات و موانع اساسی روبه‌رو بود، مسائل به‌طور غیراصولی مطرحِ بحث می‌شدند. به همین جهت بر سر مسائل بنیادی، کار به مجامله، ابهام و رفع تکلیف می‌کشید. بر سرِ همان ماده‌ی ۸ متممِ قانون اساسی و مذاکرات جنبی مربوط به آن در مجلس، یکی از روزنامه‌های آن روزگار، سخنی از بهبهانی نقل کرده است که به خواندنش می‌ارزد. بهبهانی گفته بود: «خوب است در این ماده زیاد دقت نشود و توضیح ننمائیم و تکالیف خودمان را مشکل نکنیم.»[۲۵۲] مجتهد می‌دانست که اگر مطلب به درستی شکافته شود و به بحث درآید، دچار چه مشکلاتی خواهند شد.

از آن سو بعضی از طرفداران مشروطه، نیندیشیده برای دفاع از مشروطه، دست به جعل و تحریف هم می‌زدند. دروغ می‌گفتند و تاریخ و فرهنگ گذشته را به‌نفع نظام جدید و مشروطیتی که به‌درستی نمی‌شناختند، تحریف می‌کردند و این نوع تفسیرها و تعبیرها و تحریف‌ها را حتی در روزنامه‌ی مجلس هم منتشر می‌کردند. شیخ علی عراقی در شماره‌ی ٦۵ روزنامه‌ی مجلس مطلبی منتشر می‌کند و می‌گوید: «هرکه ندانسته بداند که سلطنت ایران از خیلی زمان قدیم مشروطه بوده.» یعنی از زمان کیومرث، مشروطه بوده و «همهٔ تواریخ» هم بر درستی این مطلب شهادت می‌دهند. بعد در توضیحِ این مشروطیتِ سلطنتِ قدیم ایران می‌نویسد: «رسم این بوده که تمام آحاد رعیت اجماع کرده از میان خود یک نفر آدمِ با تدبیرِ دانای با امانت و دیانت را انتخاب کرده او را بر خود رئیس و حاکم قرار می‌دادند» و این رییس و حاکم و پادشاه هم از «طبقات مردم از هر طایفه و قبیله»، یک نفری را انتخاب می‌کرد و با جمع آنها «مجلس شورا» تشکیل می‌داد و چون پیر می‌شد «استعفا می‌داد» و «ملت به اکثریت آراء، دیگری را به ریاست» برمی‌گزیدند. کار مشروطه آن‌قدر رونق داشت که هر شاهی که پادشاهی می‌کرد، پایان هر سال پادشاهی‌اش، «قاضی القضاة» بالای منبر می‌رفت و به «وکلای ملت و رؤسا و نمایندگان

نجیب ایران» خطاب می‌کرد و می‌گفت که یک سال از پادشاهی و سلطنت «شاهنشاه ایران و توران و گرجستان» گذشته است و «اگر از او راضی هستید، اجازه دهید امسال را نیز به امر سلطنت قیام نماید... .» نویسنده‌ی آن مطلب، برای آن که شبهه‌ی ناباوران زایل شود، آنان را به «تواریخ معتبره»، رجوع می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که «قطع نظر از تواریخ و مشروطگی سلطنت‌های قدیم، اساس مذهب اسلام و شرع انور محمدی(ص) [هم] بر مشروطهٔ مطلقه است.» و چون چنین است، پس «چون و چرا و من و تویی» را کنار بگذارید و متحد شوید و «هرکس بر ضد این مجلس مقدس برخیزد، بر دهنش زنید و او را مرتد و مردود [و] دشمن اسلام بشمارید....»[۲۵۳]

در چنین فضای پر از جهل و جعل، تهدید و تهمت، باید دید که در عمل چه می‌کردند؟ بازار تکفیر و تهمت از همان آغاز کار از هر دو سو رواج داشت و بسته به قدرت سیاسی و چرخش قدرت به این سو یا آن سو، کار مخالفان دشوارتر می‌شد. به همین جهت با تشکیل مجلس اول و با آزادی‌های سیاسی که به دست آمده بود، بازکار شب‌نامه‌نویسی و شب‌نامه‌پراکنی در خفا، متوقف نشد. همین موضوع مورد اعتراض هواداران مجلس هم بود. آدمیت «درشت‌گویی و پرده‌دری» این نوع شب‌نامه‌ها را که در این زمان منتشر می‌شد، «منعکس کنندهٔ رشد فرهنگ لومپنیسم» می‌داند. بنا به گفته‌ی او، بهبهانی هم «از این قضیه دلتنگ» بود و اعلام می‌کرد: «بعد از تشکیل مجلس ملی که بنایش بر آزادی افکار و آراست، دیگر فایدهٔ این اوراق لاطائل در پرده... چیست؟ اگر حرفی و سخنی دارند بنویسند و بیاورند مجلس و با استدلال گفتگو نمایند.» و آدمیت نتیجه می‌گیرد که بهبهانی «به دانایی و عقل عرفی دریافت» که تا آزادی فرانرسیده بود، چنان کارهایی، یعنی شب‌نامه‌پراکنی می‌توانست موجه باشد، اما در عصر آزادی افکار و آرا و با وجود مجلس «مکلف به رعایت آداب مشروطه هستیم.»[۲۵۴]

اما واقعیت این است که نشر و پخش آن شب‌نامه‌ها، نشان می‌دهد که واقعیت «آزادی افکار و آراء» و میزان امنیت‌های اجتماعی برای سخن گفتن و

انتقاد از رهبران مشروطه و مجلس چگونه و در چه حدی بوده است. البته روزنامه‌ها دست و دل‌بازانه آزاد بودند که از محمدعلی شاه، امین السلطان، درباریان ، طرفداران شاه و روحانیون ضدمشروطه، به شدیدترین لحن‌ها انتقاد کنند، حتی شاه را به ترور تهدید کنند، اما آیا واقعاً این آزادی وجود داشت که در همان روزنامه‌ها از بهبهانی ها و سردمداران مشروطه به همان لحن انتقاد کنند و نترسند یا به تهمت و تهدید گرفتار نیایند؟ پاسخ آدمیت و مهم‌تر از آن جواب سخن بهبهانی را، یکی از همان شب‌نامه‌نویسان در شب‌نامه‌ای در همان روزگار «آزادی افکار و آراء» به روشنی داده است.

این شب‌نامه باید ظاهراً در فاصله‌ی بین جمادی‌الاولی و جمادی‌الثانی ۱۳۲۵ قمری منتشر شده باشد. در آن به مصوبات کمیسیون مالیه انتقاد شده است، در بخش پایانی آن آمده است: حالا گروهی خواهند گفت که «باز چند نفر مردم مفسد شبنامه انداخته‌اند، اگر حرف حسابی داشتند، چرا نمی‌آیند بگویند؟ شب‌نامه چه معنی دارد؟ حالا که قانون اساسی صحه شده، زبان و قلم آزادست که هرکس حرف خودش را بگوید.» بعد پاسخ می‌دهد که «صحیح می‌فرمائید. زبان و قلم آزادست، ولی نسبت به وکلاء عظام خیلی مقید است»، هرکسی سخنی بگوید و اعتراضی بکند «فوراً می‌گویند این شخص ضدمجلس است.»[۲۵۵] و چند روز بعد در اعلان دیگری که بقیه‌ی اعلان پیشین است، انتقادات شدیدی از علمای مشروطه‌خواه، بهبهانی و طباطبایی و عملکرد آنها به دست می‌دهد. جان کلام آن که «حالا می‌توان گفت که پیشرفت نکردن امور مشروطه، از علمای مشروطه‌خواه است، بخصوص از جناب آقا سیدعبدالله [بهبهانی] و آقای سیدمحمد [طباطبایی].» استدلال می‌کند که همان‌گونه که «ترتیبات سلطنتِ مستقلهٔ سابقه»، به همت و رهبری این دو تن برچیده شده و به کوشش آنها «مجلس مقدس» منعقد شده است، حالا هم باید «استقلال و استحکام مجلس» را وجهه‌ی همت قرار دهند و «اول کسی باشند که تمکین قانون اساسی مشروطه را بنمایند» و حال آن که «آقایان سلطنت مستقله به‌جهت خودشان با پول می‌خواهند.» می‌پرسد: کدام کار است، کدام دعوی و مرافعه

است که آقایان در آن مداخله نداشته باشند. کدام وزارت و حکومت است که «بتواند کاری بکند که یا رقعه یا پیغام آقا نرسد، که اگر اعتناء به رقعهٔ آقا نشود، فوراً او را تکفیر و رسوا» نکنند.[۲۵۶]

انتقاداتی از این دست زبانزد متون تاریخی و نیمه‌تاریخی این دوره است. کمتر کتاب خاطراتی را از این دوره می‌توان نشان داد که از آن نوع انتقادها درباره‌ی بهبهانی خالی باشد. ما نمونه‌هایی از آن انتقادها را پیش‌تر آورده‌ایم. این جا هم بخشی از خاطرات احتشام‌السلطنه را نقل می‌کنیم تا نشان دهیم آن انتقادها تا چه پایه و مایه راست و درست بود. احتشام‌السلطنه رییس مجلس بود و از نزدیک با مشکلات کار آشنا. خاطرات او هم به تعبیر آدمیت «ارزنده‌ترین و عمیق‌ترین خاطرات سیاسی است» که به دست ما رسیده است. پس سخن او سخن موثقی است. لحن کلام او در انتقاد از اعمال «پیشوایان ملی» فضای سیاسیِ تازه‌ی آن زمان را بهتر مشخص می‌کند. می‌گوید: در صدر جمعی از «پیشوایان ملی» که «مجلس و مشروطیت را اساس اعمال و اغراض شخصی و مرجعیت تامّه و منفعت‌پرستی» قرار داده‌اند، آقا سیدعبدالله بهبهانی قرار دارد که «حدی برای مداخلهٔ بی‌رویهٔ خود قائل» نیست. از «قبیح‌ترین اعمال آقا که به توسط حواریون و اطرافیان [ایشان] ترتیب مقدمه‌چینی و نتیجه‌گیری از آن داده» می‌شود، این است که اخبار و شایعاتی بر ضد افراد «متمکن و متنفذ» رواج می‌دهند. می‌گویند فلانی «از عمّال استبداد [و] دشمن ملت» است و «آقا تصمیم دارند حکم مهدورالدم بودنِ او و تصرفِ اموال و املاکش را صادر فرمایند.» بعد می‌نویسد: «کسی که چنین بلایی بر سرش نازل می‌شد، یعنی فرمان آقا بر ضد او صادر می‌گردید، دیگر در میان اهل و دیار خویش نمی‌توانست زندگی کند و هرلحظه در مخاطرهٔ هجوم و حملهٔ افراد و قتل و غارت خود و خانواده و اموالش قرار داشت. و ناچار...»[۲۵۷]

در چنین جوی چگونه می‌شد شب‌نامه ننوشت و از طریق این شب‌نامه‌ها با خودکامگی تازه‌ی بخشی از زعمای روحانیون که این‌بار به‌نام مشروطیت، تحقق می‌یافت، به ستیزه برنخاست؟ درست است که در پاره‌ای از آن شب‌-

نامه‌ها به سنت متداول، به خرده حساب‌های شخصی و اختلافات گروهی دامن زده می‌شد و با هتاکی و تهمت و تهدید به قتل، به جنگ دیگران می‌رفتند، اما به دستاویز این ناروایی‌ها، نمی‌توان تمامی شب‌نامه‌های این دوره را به یک چوب راند و شب‌نامه‌نویسان را لمپن نامید. چرا که گاه حرف داشتند و حرف حسابی هم داشتند. حتی در همان شب‌نامه‌ها، شب‌نامه‌نویسان به نقد همدیگر و دیدگاه‌های سیاسی همدیگر نیز می‌پرداختند. نوعی گفتگوی پنهانی.

یکی از این شب‌نامه‌ها، «مرقومات» شب‌نامه‌ای را، که بخش‌هایی از آن را پیش‌تر نقل کرده‌ایم، مورد نقد قرار می‌دهد. آن را در بعضی مطالب «محق و در برخی بی‌حق» می‌داند. می‌گوید: «این که نوشته که کمیسیون مالیه چرا بودجه را بی‌اطلاع آحاد وکلا می‌نویسند، بی‌حق است» چرا؟ برای این که «این وکلا» وکیل مردمند و بعد از آن که مجلس عده‌ای از وکلا را برای اصلاح مالیه انتخاب کرد، «دیگر... ایرادی به آن‌ها نیست، مگر خیانتی کرده باشند.» گرچه سخن شب‌نامه‌نویس پیشین را درباره‌ی کمیسیون مالیه مورد نقد قرار می‌دهد، اما انتقادش را درباره‌ی بهبهانی و طباطبایی می‌پذیرد. می‌نویسد: «حجج اسلام»، «با آنکه سِمت وکالت هم در مجلس ندارند، متوقع‌اند که تمام امور مجلس برحسب امر و میل آن‌ها باشد ولو مخالف آراء تمام وکلا و نظامنامه باشد.» شب‌نامه‌نویس به جدایی دین از سیاست اعتقاد دارد، می‌پرسد اگر این «ترتیباتِ» جدید صحیح بود، دیگر چه نیازی به انقلاب بود «که یک مملکتی بهم خورده شود.» باید «حجج اسلام» به‌جهت اقتدار مجلس و هموار شدن راه و کار آن، «تمام امور را در عهدهٔ نظامنامه و قانون اساسی بگذارند» و امورات مذهبی «در عهدهٔ حجج اسلام باشد.»[۲۵۸] شب‌نامه‌نویس قبلی هم صریحاً متذکر شده بود که «در امور مذهب، احکام قرآن و ائمهٔ اطهار موجود، در امور مملکت و معاش، قانون اساسی و نظامنامه حاضر است، چرا باید رفتار نکرد؟»[۲۵۹]

بررسی مباحث مطرح شده در این نوع شب‌نامه‌ها، می‌تواند موضوع یک رساله‌ی جداگانه قرار گیرد. در اسناد این دوره، شب‌نامه‌ها، دنیای خودشان را

منعکس می‌کنند. نقل آن مطالب در نقدِ رفتار و کردار بهبهانی، چنان‌که مکرر گفته‌ام، به‌معنی بی‌ارج کردن زحمات او در برپایی مشروطه‌ی ایرانی و استقرار مجلس ملی نیست. همان‌گونه که پیش‌تر هم گفته‌ام، گرچه تاریخ حساب و کتاب این مسائل را هم جداگانه نگه می‌دارد، اما تاریخ معلم اخلاق نیست. بهبهانی با همه‌ی نکته‌گیری‌های بجایی که می‌توان بر رفتار و منش او داشت، نقش مهمی در تحول جریان‌های سیاسی این دوره داشته است. رهبری و نقش داهیانه‌ی او در انقلاب مشروطه و ایجاد مجلس ملی، چنان قاطع و روشن است که منتقدانش هم ناگزیر از تحسین و ستایشش بوده‌اند. احتشام‌السلطنه، با آن‌همه معایبی که از کارنامه‌ی زندگی او به دست داده است، می‌نویسد: سید عبدالله بهبهانی اگر «مداخله‌جو نبود» و به دست هوادارانش به «فساد کشیده» نمی‌شد، «فرشته‌ای بود که خداوند برای پیشرفتِ کارِ مشروطیت» مأمور کرده بود. با آن همه معایب «بر این بساط و ترتیب تازه [مشروطیت] حقوق غیرقابل انکار داشت و به‌حق از ارکان مشروطیت محسوب بود.» دشمنانش با قتلش «لکه‌ای ابدی از خون بزرگترین حامی و رهبر نهضت مشروطه بر دامان این نهضت ملی باقی گذاردند.»[۲۶۰]

تقی‌زاده او را «از بزرگترین (و شاید بزرگترین علی‌الاطلاق) مؤسسین مشروطیت» می‌داند که اگر او «سکان کشتی نهضت» ملی را در دست نمی‌داشت، ممکن بود «جریان تاریخ به آن نوع عاقلانه... با کامیابی سیر نمی‌کرد»[۲۶۱] و در متن خاطراتش، چندین جا با زبان ارقام و اعداد از سهم درخشان و کم‌نظیر بهبهانی در نهضت مشروطه سخن گفته است. با لحنی که از مبالغه و اغراق خالی نیست.[۲۶۲]

در آن چه که تاکنون نوشته‌ام، و به‌طور دقیق‌تر در آن چه تاکنون از تلقی شیعه درباره‌ی حکومت و تلقی شیعی از حکومت در دوره‌ی قاجار و قدرت و اقتدار روحانیون در این دوره نوشته‌ام بر آن بودم تا نشان دهم سخن آخوندزاده در علت جدایی و بیگانگی ملت و دولت در این دوره و سهم دین و مذهب در این جدایی تا چه اندازه می‌توانست درست باشد.

شیعه چه در تلقی عامّی که در تاریخ خود از حکومت داشته است (و بر اساس همان نوع تلقی، حکومت را از آنِ امامان خود می‌دانسته وحکومت‌های موجود را غصبی و کارگزاران آن را عمله‌ی جور می‌نامید) و چه در پرداختن نظریه‌ی جدید الولاده‌ی «ولایت فقیه» در دوره‌ی قاجار که حق حکومت را از آنِ مجتهدان عادل قلمداد می‌کرد و چه در شیوه‌ی عملِ دینی و سیاسی خود در همین دوره، یکی از مهم‌ترین عوامل موثر در ایجاد بیگانگی بین ملت و دولت، در ایران بوده است.

البته این سخنِ من به‌معنی نادیده گرفتنِ نقش استبداد نیست. این امر با توجه به تاریخ ما به حد کافی روشن است و نیازی به چون و چرا ندارد. احتشام‌السلطنه در چند سطر، شیوه‌ی عملکرد این نوع استبداد را به دست داده است، می‌گوید: شاه حق و قدرت داشت که بر اساس میلِ شخصی‌اش، فرمان ضبط و مصادره‌ی اموال هرکسی را که بخواهد صادر کند. مردمی که صبح صاحب همه چیز بودند، ممکن بود شب هنگام بی آن که بلایی از آسمان نازل شود، «دارایی و ثروت» و «آبرو و حیثیت» خود را از دست بدهند. «هیچکس درواقع صاحب هیچ چیز نبود و هیچگونه تأمین و ضمانتی برای حفظ ثروت و حیثیت و حتی نوامیس مردم وجود نداشت.»[۲۶۳] شیوه‌ی استبدادِ حکومت‌های مستبد ایرانی، عدم امنیت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در معنای وسیع آن، تجاوز خودسرانه‌ی حکومت‌ها به حقوق مردم، انحصار بخش‌های حساس و کلیدی اقتصاد ایران در دست دولت و قدرت بی‌چون و چرای سلاطین که بالاتر از هر قانونی، در هستی مردم و حاصل کار و زحمت مردم حقِ تصرف داشتند و همه‌چیزِ مملکت را ملک طلق حکومت می‌دیدند، قطعاً از عوامل مؤثر در جدایی بین ملت و دولت بوده است. اما این بخش از واقعیتِ انکار‌ناپذیر تاریخ ما، نباید ما را از واقعیت مسلم دیگری در تاریخ ایران غافل کند و آن واقعیت مسلّم، چگونگی شکل‌گیری قدرت دینی و سیاسی روحانیون شیعه است در ایران، از دوره‌ی صفوی تا دوره‌ی معاصر. تأثیر نظریه‌ی شیعه درباره‌ی حکومت به‌طور عام و تأثیر تلقیِ خاصِ شیعه از حکومت در دوره‌ی

قاجار، گسترش امکانات سیاسی و اجتماعی روحانیون به‌عنوان یک قدرت مسلم در کنار و در برابر قدرت حکومت، در شکل‌گیری عقاید مردم ما درباره‌ی دولت و حکومت نقش اساسی داشته است. نقش روحانیون شیعه و تلقیِ مذهب شیعه در دولت‌ستیزی و مخالفت روشن و آشکار آنان با شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی و رشد و گسترش دستاوردهای عرفی و مهم‌تر از همه مخالفت آنان با قانونی شدن «عرف»، بخشی از واقعیت انکارناپذیر تاریخ این دوره است.

به زعم من، با توجه به مسائلِ تاریخیِ ما، انقلاب مشروطه یک بار باید از این دیدگاه مورد بررسی اصولی قرار گیرد که چه‌اندازه در قانونی کردن «عرف» در ایران موفق بوده است. شاید درخشان‌ترین وجه این انقلاب همین باشد که نقش مهمی در پیش‌رفت حکومت عرفی و قانونی کردن «عرف» بازی کرده است و از این طریق به‌طور مستمر بر تناقض‌های میان دو قدرتِ «شرع» و «عرف» پرتو افکنده است.

روشنفکران مذهبیِ عرف‌گرا و مشروطه‌خواه این دوره، پا به پای جریان‌های روشنفکری غیرمذهبی، این تناقض‌ها را در نوشته‌هایشان باز تابانده‌اند. به‌عنوان مثال، ناظم‌الاسلام کرمانی، مجدالاسلام کرمانی، شیخ ابراهیم زنجانی، یحیی دولت‌آبادی، میرزا علی‌خان امین‌الدوله، شیخ مهدی شریف کاشانی، احتشام‌السلطنه و مخبرالسلطنه هدایت هریک به‌سهم خود در نوشته‌هایشان، از چگونگی دو قدرت مذهبی و سیاسی شرع و عرف و جدال بین آنها پرده برداشته‌اند.

دولت‌آبادی که از مدافعان پروپا قرصِ جدایی دین از سیاست است، درباره‌ی چگونگی توزیع قدرت در اواخر عصر ناصری و اوایل حکومت مشروطه، تصویر روشنی به دست می‌دهد. او زیر عنوان «ایران و قوای آن» می‌نویسد: «در این وقت [عصر ناصری] دو قوه در ایران حکمرانی می‌کند. یکی قوهٔ دولت که عبارت است از سلطنت...»، «قوهٔ دوم که در ایران حکمرانی می‌کند، قوهٔ ناشی از رؤسای روحانی است که مهم‌ترین آنها... در

نجف و کربلا و سامره سکونت دارند.» آنانی که در نجف و کربلا هستند، «حکومت شرعی نمی‌کنند»، اما روحانیون داخل ایران به دو «طایفه» تقسیم می‌شوند. طایفه‌ای که با «دولتیان مراوده نمی‌کنند و آنها را ظَلَمه می‌خوانند و به قضاوت شرعی کردن، کاری ندارند.» طایفه‌ی دیگر کسانی هستند که هم حکومت شرعی را در اختیار دارند و «تصدی امر قضاوت» با آنهاست و هم اگر امکانی دست دهد «دخیلِ امور سیاسی» می‌شوند و چون با دولتیان مربوطند، «دولتیان را به قوهٔ عوام و عوام را به قوه و قدرتِ دولتیان، از خود میان خوف و رجا نگاه می‌دارند» و «ذوالریاستین» هستند.[۲۶۴]

شیخ ابراهیم زنجانی یکی از روحانیون مشروطه‌خواه و نماینده‌ی مجلس، این وضعیت دوگانه‌ی قدرت را در عصر قاجار، چنین توصیف می‌کند: «عنوان اجتهاد و ریاست دینی گاهی بیش از حکومت و هر ریاست عرفی دخل و قدرت می‌آرد و در برابر پادشاه و حکام، یک قدرت معظمی تولید می‌کند.» به‌گفته‌ی او «ملاها» با عمّال حکومت عرفی، رفتار مختلف دارند. گاه با «حکام جابر و امیرِ ظالم» می‌سازند و در بیداد علیه مردم شریک می‌شوند، گاه در ضدیت با حکومت عرف، تا آن جا پیش می‌روند که با حاکمان و امیران «جنگ می‌نمایند»، مقصران، حتی «دزد و آدم‌کش و مال مردم‌خور و جانی را حمایت می‌کنند، به دست حکام و مأمورین نمی‌دهند.» زمانی هم اگر حاکم بر مردم دست یافته، می‌خواهد ستم و بیداد کند یا «مقصر و جانی را مجازات نماید و پول بگیرد، ملایان ایستادگی می‌کنند، مانع می‌شوند» و «توسط... [و] اصلاح می‌کنند.» «حتی دسته‌های قلچماق» راه می‌اندازند و مقصر را از «حبس حاکم» بیرون می‌کشند. در جایی دیگر می‌نویسد: «اساساً در استبداد، قانونی نیست مگر همان قانون شرع و فقه»، البته «اسماً.»[۲۶۵]

دولت‌آبادی به ریشه‌یابی این قدرتِ مداخله‌گر که رو به افزایش داشت، نیز می‌پردازد. به عقیده‌ی او بعد از ماجرای تنباکو، بر اعتبارات فوق‌العاده‌ی «ریاست روحانی» افزوده شد. طوری که به‌استثنای «وجودهای مقدس» و منزه، «عموم روحانیان» در پی آنند که در «سیاست مملکت، دخالت» کنند و

این «بذری» است که در نتیجه‌ی «دخالت اضطراری میرزای شیرازی در امر سیاست... در مزرعهٔ روحانیت پاشیده شد.»[۲۶۶]

اما چنان‌چه پیش‌تر باز خواندیم، این بذر در حقیقت با جنگ‌های ایران و روس در عصر حکومت فتحعلی شاه پاشیده شد. پادشاهی که سلطنت خود را از روحانیون به اجاره می‌گرفت. گرچه در عصر محمدشاه، در سایه‌ی سیاست‌های میرزا آقاسی، قدرت و نفوذ روحانیون محدود شد، اما در عصر ناصری دوباره اوج گرفت و با فتوای میرزای شیرازی در ماجرای تنباکو، راه مداخله‌ی روحانیون در امور سیاسی برای به دست گرفتن قدرت سیاسی باز و بازتر شد. دولت‌ها هم برای پیش‌برد مقاصد سیاسی و استبدادی خود به نفوذ آنان نیاز داشتند. حتی روشنفکران لائیك و لامذهب و بی‌اعتقادی چون میرزا آقاخان کرمانی و میرزا ملکم خان هم بر آن بودند که در مبارزات سیاسی خود از نفوذ روحانیون استفاده‌ی سیاسی کنند. اینان دایه‌ی دلسوزتر از مادر هم بوده‌اند. برای دست یافتن به قدرت سیاسی دست به هر کاری می‌زدند، بی‌آن‌که به عواقب آن بیندیشند. جمعی از همین روشنفکران و تجار با مشارکت آقاخان کرمانی و ملکم نامه‌ای به میرزای شیرازی نوشتند و مشوّق او شدند که صرفاً به پیروزی‌ای که در لغو امتیاز تنباکو نصیب او و ملت شده است، قانع نشود و «امور را تا نقطهٔ آخر اصلاح» کند، یعنی به کار سلطنت ناصرالدین شاه خاتمه دهد. نوشتند که از پیشوایان دینی می‌خواهند که «دستگاه ظلم و معاونت ظلم و اطاعت ظالم را... تکفیر نمایند»، و بدتر از آن نوشتند که «احیای دین و دولت اسلام موقوف یك فتوای ربانی است.»[۲۶۷]

به‌واسطه‌ی همین نفوذ قدرتِ بیش از حد روحانیون بود که کمی بعد از مرگ میرزای شیرازی در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه، آخوند ملا کاظم خراسانی که هنوز مرجعیت عامّه نیافته بود، می‌توانست بر سر یك مسئله‌ی جزئی، در حضور عموم به «ویس قنسول نجف» تندی کند که «تو که داخل آدم نیستی، به کسی که در بغداد است [احتشام‌السلطنه در این زمان کارپردازِ اول بغداد بود] ، هم اعتنایی نمی‌کنم، سهل است اگر بخواهم پادشاه [ناصرالدین

شاه] شما را هم با این انگشت کوچک خود از تخت به زیر می‌کشم.» ویس قنسول نجف هم اظهارات آخوند را بـه احـتشام‌السـلطنه گـزارش مـی‌دهد. روشنفکر مذهبیِ معتقد در برابر مداخلاتِ آخوند خراسـانی مـی‌ایسـتد و نامه‌ای به او می‌نویسد با این مضمون تند که فکر نمی‌کنم نفوذ شما آن اندازه باشد که بتوانید یک مأمور را تغییر دهید تا «چه رسد به عزل پادشاه»، دیگر آن که بدانید اگر «سایهٔ حمایت بنده که مأمور کوچک دولت هستم و ویس قنسول بنده در نجف نباشد، شما نمیتوانید به آسودگی در آن جا زندگی» کنید.[۲۶۸]

این برخورد روشنفکر مذهبی را با برخـورد روشـنفکران غـیرمذهبی و لائیکی چون آقاخان کرمانی و ملکم در کنار هم قرار دهـید تـا تـفاوت‌ها مشخص شود. احتشام‌السلطنه، روشنفکر معتقد به مـذهب، مشـروطه‌خواه و عرف‌گرا، این مایه شهامت داشت که بعدها در اوایل مشروطیت هم، صریح و روشن به آخوند خراسانی بگوید که چون «اصول مشروطیت بر حضرتعالی معلوم نیست، حکم بر مخالفت یا موافقت آن با شرع انور» نـفرمایید. فـقط به‌عنوان مرجعِ مورد اعتمادِ ملت، «نظر شخصی و اجتماعی» خودتان را تبلیغ فرمایید و توجه داشته باشید که ارشاد و راهنمایی در این قبیل مـوارد، «بـر خلاف فتاوی و احکام شرعی... بـرای مـردم و مـلت شـیعه لازم‌الاجـراء و مفترض‌الطاعه نیست و اشخاص در قبول یا رد آن مختار هستند.»[۲۶۹]

مشکلِ تفسیر شرعی و دیانتیِ مشروطیت، امری که از آغاز، روشنفکران غیرمذهبی و لائیک، دامن زده بودند تا با استفاده از نفوذ کلمه‌ی روحانیون، مشروطیت را جامه‌ی اسلامی بپوشانند، کمی بعد در متون نوشته‌شده در همان دوره، انعکاس روشن یافت. از قضا به دست کسانی از روشنفکران، انعکاسِ روشن یافت که خود از همان ردهٔ روحانیون برخاسته بودند و پیشینه‌ی مذهبی داشتند.

مجدالاسلام کرمانی که زمانی رییس طلابِ حوزه‌ی اصـفهان بـود و از مشروطه‌خواهان به‌نام این دوره، از عوامل و جهات مختلفی که باعث انحطاط مجلس ملی شده است، از «عضویتِ اهلِ علم» یعنی روحانیون در مجلس یاد

می‌کند و می‌نویسد:

ورود آنها به مجلس «دو عیب بزرگ داشت، یکی آنکه عنوان مشروطیت را که به‌کلی خارج از امور دیانت بود، داخل در امور دیانت کردند و مثل سایر مسائل شرعیه، رأی و عقیدهٔ علما را در آن مدخلیت دادند... .»[۲۷۰] سخن او هوشمندانه‌ترین نقدی است که بر جریان شرعی کردن و دینی کردن «مشروطیت» ارائه‌شده است و ما در بخش بعدی نوشته‌مان دوباره به ملاحظات و انتقادات او رجوع خواهیم کرد. او در انتقاد از این جریان و مهم‌تر از آن در انتقاد از مداخلات روحانیون در امر شرعی کردن مشروطه، تا جایی پیش رفت که در صفحات پایانیِ تحلیلی که از انحطاط مجلس اول داده است، صریحاً نوشت:

«یکی از اسباب انحطاط مجلس، ورود آخوندها بود در او، و اگر یک مرتبهٔ دیگر مجلس و مشروطیت در این مملکت پیدا شد، حتماً باید مراقب باشند جنس عمامه به سر را در مجلس راه ندهند، اگرچه به عنوان وکالت هم باشد والسلام.»[۲۷۱]

«ملت» و «دولت»

تا پیش از نهضت مشروطیت، در دوران استبداد قاجار هیچ زمینه‌ای برای پیدایی و تشکل احزاب سیاسی وجود نداشت. نیروی متشکل سیاسی غیر-روحانی که بتواند نقش اپوزیسیون دولت و در معنای عامِ آن حکومت را به عهده بگیرد، در میان نبود. چنین نقشی عملاً به عهده‌ی روحانیون بود. تقسیم قدرت اجتماعی دو سو داشت، یا در حیطه‌ی اقتدار دین بود، یا در حیطه‌ی اقتدار سلطنت که در معنای عام از آن به «دولت» تعبیر می‌شد. از نهادها و سازمان‌های کارآمد جامعه‌ی مدنی خبری نبود. به همین جهت از شاه و صدراعظم و وزرایش به رؤسای دولت و از مراجع و مجتهدان به رؤسای «ملت» تعبیر می‌شد. «ملت» در معنای شریعت، دین و آیین و گاه در معنای پیروان دین و آیین، و «دولت» در معنای سلطنت، حکومت و عوامل آن. دستگاه قضایی، ثبت املاک و قراردادها و رسیدگی به مرافعات حقوقی و صدور احکام مربوط به آن، در اختیار رؤسای ملت یعنی روحانیون بود و حکومت سیاسی از آنِ دولت. محکمه‌های عرفی عملاً فاقد قدرت لازم بودند. نظام مالیاتی هم بر دو نوع بود. روحانیون مالیات شرعی را دریافت می‌کردند و دولتیان مالیات عرفی را. مداخله‌ی هریک در قلمرو قدرت دیگری باعث کشمکش‌ها، درگیری‌ها و اضطراب اجتماعی می‌شد.

اگر چنین ساختاری از تقسیم قدرت سیاسی و اجتماعی و مهم‌تر از آن اگر چنین مفهومی از «دولت» و «ملت» به درستی شناخته نگردد، در درک تحولات تاریخ این دوره و درک یکی از مهم‌ترین وجوهِ عللِ اختلاف بین «ملت» (دین) و «دولت» (سلطنت) و سردمداران آنها، دچار مشکل خواهیم

شد. چون مسئله از این دیدگاه و از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخ این دوره اهمیت دارد، به بررسی مفاهیم دولت و ملت و چگونگی تحول تدریجی این مفاهیم می‌پردازم.

اما پیش از آن ناگزیر باید توضیحی درباره‌ی کلمه‌ی «امت» به دست داده شود تا تفاوت کاربردِ آن در فقه اسلامی و مهم‌تر از آن در فرهنگ اسلامی، با کاربردِ کلمه‌ی «ملت» مشخص گردد. شهرستانی در الملل والنحل، در «بیان تقسیم اهل عالم» می‌گوید: گروهی از مردم، مردمِ جهان را بر حَسَبِ اقالیم هفتگانه تقسیم کرده‌اند و آنان را به اختلاف رنگ‌ها و زبان‌ها که حاکی از اختلاف طبایع و خصوصیات روحی است، از هم جدا و مشخص ساختند. گروهی دیگر، مردم جهان را بر اساس اقطار چهارگانه‌ی مشرق، مغرب، جنوب و شمال قسمت کردند و گروهی هم مردم جهان را به امت‌ها تقسیم کردند که بزرگترینِ این امت‌ها امتِ عرب، عجم، روم و هند هستند، و اضافه می‌کند که گروهی نیز، مردم جهان را بر حَسَبِ آرا و مذاهب هم تقسیم می‌کنند. از این دیدگاه، یعنی از دیدگاه آرا و مذاهب، مردم جهان به دو دسته تقسیم می‌شوند: «اهل‌الدیانات و الملل»، یعنی صاحبان دین‌ها و ملت‌ها، و دیگر «اهل الاهواء و النحل»، یعنی «صاحبان هواهای کج و کیش‌های خود-ساخته»، می‌نویسد: صاحبان دین‌ها و ملت‌ها (شریعت‌ها)، مسلمانان‌اند و یهود و نصاری و مجوس، و «اهل رأی‌های کج و هواهای باطل»، فلاسفه‌اند و دهریه و صابئه و پرستندگان ستاره‌ها و بتان و براهمه.[۲۷۲]

بدین ترتیب در تقسیم‌بندی شهرستانی، فی‌المثل وقتی از ایرانی‌ها به‌ملاحظه‌ی دین و ملت (شریعت) سخن گفته می‌شود، از آنان به «مجوس» یاد می‌شود، و وقتی از ایرانی‌ها به‌ملاحظه‌ی نژاد، رنگ، زبان و... سخن گفته می‌شود، از آنان به «عجم» یاد می‌گردد. بنابراین در تقسیمِ مردم جهان به امت عرب، عجم، روم و هند، بیشتر به زبان، نژاد و رنگ نظر داشتند تا به دین و مذهب. چنین مفهومی از «امت» با مفهومِ امت در فقه اسلامی، نزدیکی و مقارنت بسیار دارد. به عبارت دیگر درگذشته، «امت» نزدیک‌تر به مفهومی به

کار می‌رفت که بعدها از «ملت» استنباط می‌شد. یعنی «امت» به‌معنی مردمان به کار می‌رفت و وقتی به دین و آیین و شریعت‌شان نظر داشتند از آنان به «ملت» یاد می‌کردند، مثل ملت مجوس، یهود و نصاری یا مسلمان. این مفهوم از ملت تا انقلاب مشروطه و حتی چندسالی پس از آن نیز، در بسیاری از نوشته‌ها و رسالات این دوره، مفهوم مسلطِ کلمه‌ی «ملت» بوده است.

شیخ ابراهیم زنجانی در گزارش ارزنده‌اش درباره‌ی آغاز انقلاب مشروطه و در بحث انتقادی‌ای که از دولت و ملت در دوره‌ی استبداد قاجار به دست می‌دهد، به حد وحدود وکاربرد عام مفهوم تاریخی این دو «کلمه»: «دولت و ملت»، چنین اشاره می‌کند: «بدبختانه دولت ایران بواسطهٔ فاجعهٔ استبداد، عبارت بود از دو نفر شاه و صدراعظم، و نفوذ زنان و خلوتیان و چندنفر درباریان و ملت هم عبارت بود از رؤسا و آقایان علما که به هر وسیله اسم و شهرتی پیدا نموده و ملجأ شده بودند.» در تبیین این سخن می‌نویسد: «عوام و عموم مردم» از «حقوق» خود آگاه نبودند. سرنوشت زندگانی آنها در دست دیگران بود. به‌نام «اعتقاد دینی» هرچه علما می‌گفتند و امر می‌نمودند، «بی‌چون و چرا، قبول» می‌کردند. می‌گوید: «کاش اختلاف دولت و ملت، یعنی درباریان و آخوندها، در سر ترتیب ادارهٔ مملکت و نفع ملت و بقاء استقلال» آن بود. اختلاف بر سر این است که یک «مشت رعیت بدبخت را... دولتیان بیشتر بخورند یا ملاها.»[۲۷۳]

این مفهوم از «ملت» و ملازمت آن با معنای شریعت، دین و توسعاً پیروان دین، و این مفهوم از «دولت»، در کاربرد اصطلاحی آن، به‌معنای سلطنت و قدرت حکومت، اصلی‌ترین و اساسی‌ترین مفهومی است که در تاریخ دوران اسلامی، از این دو کلمه استنباط می‌شده است. چنین مفهومی، مفهوم مسلط دو واژه‌ی ملت و دولت تا آغاز پیدایی اندیشه‌ی قانون‌خواهی و مشروطه‌خواهی هم بود. حتی در جریان نهضت مشروطیت و اندکی پس از اعلان مشروطیت، در بسیاری از نوشته‌ها مفهوم مسلط این دو واژه همان مفهومی است که پیش از آن در تاریخ ایران از آن استنباط می‌شد. داستان تحول

تدریجی آن مفاهیم را کمی بعد به دست خواهم داد. عدم توجه به استمرار این مفهوم و معنی مسلطِ دو واژه‌ی دولت و ملت در معنای سلطنت و در معنای شریعت و پیروان شریعت، باعث بدفهمی و نوعی بدخوانی بسیاری از نوشته‌ها و اسناد این دوره و مهم‌تر از همه باعث بدفهمی اختلاف بین ملت و دولت هم شده است.

علت این بدفهمی، ظاهراً بی‌اطلاعی از مفاهیم اصلی و اصطلاحی این دو کلمه و شباهت در نوع کاربرد آنهاست. این شباهت به‌حدی است که خواننده‌ی عادی از تشخیص معانی اصلی آنها باز می‌ماند و می‌پندارد ملت و دولت در معانی امروزی آنها به‌مفهوم nation و state به‌کار رفته‌است. و خواننده‌ی متخصص هم اگر در درک آن معانی با متون کلاسیک مشکلی نداشته باشد، در بسیاری جاها، با متون متأخر یعنی متون اواخر دوره‌ی قاجار و تشخیص این‌که ملت و دولت در این نوشته‌ها به چه معنی به‌کار رفته است، دچار مشکل خواهد شد.

کاربرد ملت در معنای شریعت، آیین، دین و گاه پیروان دین و کاربرد دولت در معنای سلطنت، حکومت و نوبتِ سلطنت و حکومت، در متون تاریخ و ادب فارسی و منابع دینی، پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد. البته دولت معانی دیگری چون اقبال و بخت و قدرت و سعادت و... دارد که در فرهنگ‌ها ضبط است و در این جا ما را با آن معانی کاری نیست. برای این‌که شیوه‌ی این نوع کاربردها مشخص شود، نمونه‌هایی را از متون کهن نقل می‌کنیم:

از امیر معزی:

زین فتح نو که کردی، ملت گرفت قوت
زین ملک نو که بُردی، دولت گرفت بالا
شادی به تو مُخلّد، شاهی به تو مؤید
ملت به تو مزین، دولت به تو مهنا

معینِ دولتِ عالی، نصیر ملت حق — که پهلوان ملوک است و سیدالامراء

از عنصری:

یمینِ دولت و دولت بدو گرفته شرف
امینِ ملت و ملت بدو گرفته جمال

از خاقانی:

دولت و ملت جنابه(=توأمان) زاد چو جوزا
مادرِ بختِ یگانه‌زای صفاهان

ابوالفضل بیهقی:

«کار جهان بر پادشاهان و شریعت بسته است و دولت و ملت دو برادرند... و از یکدیگر جدا نباشند.»

«پس از فرمان ما فرمان وی است در هر کاری که به صلاح دولت و مملکت بازگردد.»

از کسایی:

به وقت دولت سامانیان و بلعمیان
چنین نبود جهان، با نهاد و سامان بود

و باز از بیهقی:

«ایزد عزّ ذکره، چون خواست که دولت (سلطنت) بدین بزرگی پیدا شود... امیر عادل سبکتکین را... برکشید.»[۲۷۴]

از سعدی:

یتیمی که ناکرده قرآن دست
کُتُب‌خانه‌ی چند ملت بشست

از تفسیر بصائر:

«و نیز جبر کردن بر اسلام روا باشد، چنانک در ملت ما به شمشیر کافران را بر اسلام می‌دارند.»

«نضیریان و قریظیان یکدیگر را بکشتندی و از حصار بیرون کردندی با آنک ملت ایشان یکی بودی، و حکم توریت آن است که شمشیر در روی یکدیگر برهنه نشاید. یک اهل ملتی را... و این حکم توریت است که اسیران ملت خویش را بازخرند و فدا دهند.»[۲۷۵]

از نظائر این نمونه‌ها، می‌توان صدها شاهد از متون کهن آورد. در همان متون، جهات مشابهی را در توجیه این که چرا شریعت را دین و ملت می‌نامند، ذکر کرده‌اند. در *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار* میبدی، (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری) در توضیح ملت، در این آیه: «فاتبعوا ملةَ ابراهیم

حنیفاً» (آل عمران ۹۶)، چنین آمده است:

«ملت و دین دو نام‌اند آن شرع را که خدای عز و جل نهاد، میان بندگان بر زبان انبیا، تا به آن شرع به ثواب آن جهانی رسند.» بعد می‌افزاید، اهل معنی می‌گویند که «این شرع را دوطرف است.» یک طرف با خدا دارد و یک طرف با بنده‌ی خدا. پس آن طرف که با خدا یا «با حق دارد ملت گویند و آن طرف که با بنده دارد، دین گویند.» نسبت شرع با بنده، تعلق دارد به «احابت دعوت پیغامبران... و امتثال اوامر و نواهی» از سوی بنده. و نسبت آن با حق، تعلق دارد به «راه‌نمونی» بنده از سوی خدا «بفرستادن پیغامبران و دعوت ایشان و فرو فرستادن کتاب... و بیان امر و نهی و اثبات حجت در آن.»[۲۷۶]

فضل‌الله بن روزبهان خنجی در *سلوک الملوک*، در توضیح این نکته که چرا شریعت الهی را دین و ملت می‌نامند، جهاتی را بر می‌شمارد: ازجمله می‌گوید از آن جهت آن را «دین گویند که احکام او تدوین یافته» و خداوند «اصول و فروع آن را در کتاب مجید وحی فرموده» و پیغمبر «قواعد و اصول آن را تعلیم و تلقین امت فرموده و بدان اعتبار که خلایق بر آن اجتماع نموده‌اند و موجب اجتماع و الفت امت گشته، آن را ملت گویند.»[۲۷۷] به زبان روشن‌تر، صورت تدوین یافته‌ی شریعت الهی دین نام دارد و از آن جهت که این شریعت وضع می‌شود تا خلایق به آن عمل کنند و به اجتماعشان بر آن اساس شکل دهند، ملت نام می‌گیرد.

شهرستانی در *الملل و النحل* این مفهوم اخیر را دقیق‌تر شکافته است. فشرده و حاصل سخن او این است که نوع انسان برای گذران و برپایی «معاش» خود و آمادگی برای «معاد» به اجتماع با یکدیگر نیاز دارد. چنین اجتماعی باید به‌شکلی به وجود آید که بتواند اهل آن اجتماع را محافظت کند و با «تعاون» در به دست آوردن آن چه که ندارد، یاری رساند. شکل و تشکل اجتماع بر این هیئت، «ملت» نام دارد. (فصورة الاجتماع علی هذه الهیئة هی الملة) و راه خاصی که به وصول و حصول چنین هیئتی منجر می‌شود، طریق دین، شریعت و سنت است. و ملت و شریعتی وضع نمی‌شود و به وجود

نمی‌آید، مگر به وجود واضع شارعی که از سوی خدا آمده باشد.[۲۷۸] بدین ترتیب اگرچه ملت مثل دین نام دیگری است برای شریعت، اما به پیروان شریعت و دین هم اطلاق می‌شود، چرا که دین صورت مدون شده‌ی شریعت است و همین شریعت آن‌گاه که خلایق بدان عمل کنند و بر اساس قوانین و مقررات آن، هیئت اجتماع خود را تشکیل دهند، ملت نام می‌گیرد.

بخشی از این قوانین و مقررات مربوط است به شرایط سلطنت و شرایط سلطان، امام یا خلیفه که باید هم حافظ شریعت یعنی دین و ملت و هم حافظ دولت و مملکت باشد. بر خلاف تشیع، در اندیشه‌ی سیاسی اهل سنت برای حکومت، شرطی برای معصوم بودن سلطان، خلیفه یا امام وجود ندارد. حتی بعضی از علمای اهل سنت امثال غزالی و ابن تیمیه، در نوشته‌های خود، حکومت سلطان جابر را بر اساس ضرورت، یا پذیرش واقعیت توجیه کرده‌اند. یکی از علمای برجسته‌ی اهل سنت، فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، که در آرزوی برپایی حکومت اسلامی کتاب *سلوک الملوک* را به تحریر درآورد، پا را تا بدانجا پیش نهاد که صریحاً نوشت: «سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد، به حکم شوکت و قوت لشکر. و علما گفته‌اند: واجب است طاعت امام و سلطان در هر چه امر و نهی کند مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد، خواه جابر.»[۲۷۹] جدا از تناقض‌هایی که در اندیشه‌ی سیاسی حکومت علمای اهل سنت می‌توان نشان داد، در واقعیت، دین و دولت جدایی‌ناپذیر تلقی می‌شد. سلطان ولیِ امر محسوب می‌شد. حال آن که در تلقی شیعی، حکومت در اصل از آن امام معصوم بود و در غیبت امام، سلطنت امری غصبی بود و سلطان غاصب و ارکان سلطنت عمله‌ی جور. به همین جهت در نظریه‌ی شیعه، همیشه اختلافی اساسی بین ملت (دین و شریعت) و دولت وجود داشت. حتی حکومت‌گران شیعیِ صفویه ناگزیر بودند مشروعیت حکومت خود را با مشارکت دادن علمای بزرگ در حکومت، و با اطاعت و تبعیت از آنان، تثبیت کنند.

در هر دو نوع تلقی از حکومت، چه تلقی سنی و چه تلقی شیعی، دین نقش

بزرگی در امر حکومت داشت. «ملت و دولت» یا به تعبیر روشن‌تر، دین و سلطنت دو پایه‌ی اساسی قدرت سیاسی و اجتماعی در تاریخ ایران دوران اسلامی بوده است. و در تاریخ قاجار، اختلاف این دو بر سر تقسیم قدرت سیاسی و اجتماعی، داستان درازدامنی دارد. داستان این اختلاف، اختلاف ملت (دین و رهبران آن) و دولت وکشمکش بین روحانیون شیعه و پادشاهان قاجار را باید در مبحث جامعه‌شناسی تاریخ این دوره دنبال کرد. ساختار سیاسی و اجتماعی این دو قدرتِ مهم در تاریخ ایران و ملازمت و ارتباط آن دو با هم به انحای مختلف در متون ادب فارسی منعکس شده است. مضمون این روایت: الدین والملك توأمان، دستمایه‌ی سخن‌سرایی بسیاری از شاعران شده است. نفوذ این اندیشه تا به جایی بوده است که در دوره‌ی مصدق، احمد قوام در مواد برنامه‌ی دولتی که می‌خواست بر سر کار آورد، طرح سیاست داخلی خود را با این عبارت آغاز کرد: «سلطنت و دیانت دو مظهر بزرگ وحدت ملی ایران بوده و هستند.» [۲۸۰]

اما مشروطیت، با ایجاد دولت قانونی و با نگارش قانون اساسی و وضع قوانینی تازه بر آن شده بود تا ساختار کلاسیك این دو قدرت سیاسی و اجتماعی را به‌هم بزند و با محدود ساختن قدرت سلطنت و قدرت دین و روحانیون، به قدرت تازه‌ای دست یابد. قدرتی که می‌بایست در حکومت قانون (عرف) تجلی یابد و همه‌ی مردم در برابر آن متساوی‌الحقوق باشند. اما مشکل بزرگ نهضت مشروطه ازلحاظ اجتماعی این بود که می‌خواست بر اساس همان ساختار دوگانه‌ی قدرت و اختلاف بین ملت یعنی دین، و دولت یعنی سلطنت به چنین قدرتی: حکومت قانونی و عرفی دست یابد. اگر مشارکت روشنفکران غیرمذهبی و مذهبی در انقلاب مشروطه بدان جهت صورت گرفته بود که قدرت سلطنت و دیانت، هردو را محدود کنند، مشارکت روحانیون در رهبری انقلاب، در اصل برای محدود کردن قدرت سلطنت و «حفظ بیضه اسلامی» بود و اگر به محدودیت قدرت روحانیون هم می‌اندیشیدند، منظورشان محدودیت قدرت «علماء سوء» بود. حد و حدود و چگونگی این

«اختلاف مقصد» و هدف که بعدها دامنگیر مشروطه‌خواهان شد، در نامه‌ی آیت‌الله مازندرانی که پیش‌تر از آن سخن گفته‌ام به‌خوبی انعکاس یافته است.

از معاصران ما، ملک‌الشعرای بهار در جلد سوم *سبک‌شناسی*، در توضیح چگونگی پیدایی کلمات و ترکیبات تازه و استعمال پاره‌ای کلمات مستعمل به معانی جدید، اشاره‌ای دارد به رساله‌ی «رفیق و وزیر» میرزا ملکم خان که در آن کلمه‌ی «ملت» به‌معنای جدید به کار برده شده است. عبارت ملکم از این قرار است: «شصت سال است که اولیای دولت ایران در صدد اخذ تنظیمات فرنگ می‌باشند... و به جهت ترغیب ملت از هیچ قسم گذشت و هیچ نوع مشقت گریزان نبوده‌اند...»، بهار در حاشیه‌ی *سبک‌شناسی* در معنی کلمه‌ی ملت و کاربرد آن در نوشته‌ی ملکم چنین می‌نویسد، «نخستین مرتبه است که ملت به معنی مجموع رعایا استعمال شده است و قبل از این "ملت" نام شریعت یا پیروان شریعت بوده است.»[۲۸۱]

در این که برای نخستین بار ملت در این نوشته‌ی ملکم به‌معنی همه‌ی مردم و اجماع رعایا نه به‌معنی شریعت یا پیروان شریعت به کار رفته باشد، جای تردید است. با این همه نمونه‌ی موردنظر بهار، از قدیم‌ترین نمونه‌های کاربرد لفظ ملت به‌معنی اجماع رعایاست. رعیت در این نوع کاربرد به همه‌ی مردم اطلاق می‌شد که در قلمرو سیاسی یک حکومت و (سلطنت) سکونت داشتند و تابع حکومت بودند و از این لحاظ، مفهومی سیاسی و غیردینی داشت. رعیت به این معنی کاربردی جدید نبود، اما مفهوم «اجماع» رعیت، مفهوم سیاسی جدیدی داشت. به این معنی که اجماع رعیت یا همه‌ی مردم، حق و حقوقی در برابر دولت برای خود قائل بود. این مفهوم تازه‌ای بود که به برکت نهضت قانون‌خواهی و مشروطه‌طلبی به فرهنگ ما راه یافته بود. حتی وقتی عمادالعلمای خلخالی یک‌سال و اندی پس از اعلان مشروطیت در «رساله در معنی سلطنت مشروطه» که در شوال ۱۳۲۵ قمری (۱۲۸۶ شمسی) در تهران چاپ و منتشر شد، درباره‌ی مفهوم ملت نوشت: «ملت عبارت است از هیئت جامعه بشری که در یک مسکن محدودی سکونت اختیار کرده باشند.»[۲۸۲] به

همین معنیِ اجماع رعایا یا همه‌ی مردم اشاره داشت. اما نمونه‌های متعددی در دست داریم که نشان می‌دهد در کاربرد ملت در معنای جدید آن به مفهوم قومیت و نژاد هم نظر داشته‌اند. این نوع تعبیر از ملت، ملت تاریخی در معنای قومی که پیشینه و فرهنگ و تاریخ و زبان مشترک دارد، از همین دوره‌ی قاجار، بیشتر از درون آثار ناسیونالیست‌های این دوره سر برکشید و به مفهوم «اجماع رعایا» افزوده شد.

آخوندزاده در نقدی که در ۱۲۸۳ قمری (۱۲۴۶-۱۲۴۵ شمسی) بر مندرجات روزنامه‌ی ملت سنیه ایران نوشت به همین مفهوم اخیر و معنای اصطلاحی «ملت» اشاره کرد. روزنامه‌ی ملت یا ملتی به‌دستور ناصرالدین شاه دائر گردید. ظاهراً در برابر روزنامه‌ی دولتی و قرار بود که «بر سبیل آزادی، نگارش یابد تا خاص و عام از فواید آن بهره یابند.» سرلوحه‌ی روزنامه، تصویر مسجدی بود. گرادنندگان روزنامه، ظاهراً هنوز از «ملت» مفهوم رایج آن، یعنی «شریعت و پیروان شریعت» را در ذهن داشتند. آخوندزاده در نقد خود، با توجه به این مسئله به منشی روزنامه‌ی ملت نوشت: «اولاً شکل مسجد که تو در روزنامهٔ خود علامت ملت ایران انگاشته‌ای، در نظر من نامناسب می‌نماید، به علت اینکه اگر از لفظ ملت مراد تو معنی اصطلاحی آن است، یعنی اگر قوم ایران را مراد می‌کنی»، مسجد منحصر به قوم ایران نیست و همه‌ی فرقه‌های اسلامی صاحب مسجدند. «علامت قوم ایران قبل از اسلام آثار قدیمه فرس است... و بعد از اسلام هم یکی از مشهورترین آثار پادشاهان صفویه است»، چرا که صفویه «باعث سلطنت مستقله جداگانه ایران شده‌اند.» بدین ترتیب آخوندزاده در پی یافتن شعار یا «علامتی» بود که استمرار تاریخ قوم ایران را از پیش از اسلام تا بعد از اسلام بنمایاند، علامتی که به‌قول او می‌بایست «از یک طرف دلالت بر دور سلاطین قدیمه‌ی فرس» می‌کرد و از طرفی دیگر «پادشاهان صفویه» را به یاد می‌آورد.[۲۸۳]

چنان که پیداست در ۱۲۸۳ قمری، آخوندزاده طوری از ملت در معنای اصطلاحی آن (nation) به‌معنی قوم و نژاد ایرانی سخن می‌گوید که گویی چنین

مفهومی کم و بیش جا افتاده است، یا آن که دست‌کم، دست‌اندرکاران مطبوعات با کاربرد اصطلاحی آن آشنایند. طبیعی است که در تعبیر آخوندزاده، ملت به این معنی، همان «اجماع رعایا» بود که هم از قدمت تاریخی برخوردار بود و هم از حقوق سیاسی و اجتماعی. این معنی در بسیاری از نوشته‌های او و بعضی از هم‌مسلکانش به‌خوبی پیداست. با این همه، نباید گمان کرد که چون آخوندزاده ملت را در چنین مفهومی در نوشته‌های خود به کار برده است، پس این مفهوم، مفهوم رایج و جاافتاده‌ی کلمه‌ی «ملت» در دوره‌ی ناصری است. حتی در نوشته‌های خودِ آخوندزاده که از ناسیونالیست‌های پر وپا قرص این دوره است، این کلمه در هر دو معنی، یعنی هم به‌مفهوم شریعت و پیروان شریعت و هم به‌معنی اصطلاحی آن، به‌موازات هم به کار گرفته شده است. در مکتوبات کمال‌الدوله می‌نویسد: «دوام دین اسلام» در صورتی ممکن است «که با شعور و معرفت، کنه دین را فهمیده، بعد به‌جهت امتیاز ملت از سایر ملل، در مسلمانی باقی بمانی.» یا «مصیبت اولیای ملت شیعه واقعاً خیلی افزون‌تر است.» تعبیرات ملت شیعه و ملت اسلام و... مکرر در نوشته‌های او به کار رفته است. گاه ملت را در معنای همه‌ی مسلمانان به کار می‌برد و می‌گوید: «این چه ملت است که عَدَدش به دویست میلیون می‌رسد و...»[۲۸۴] در پاره‌ای جاها، کاربرد «ملت» در نوشته‌های او به گونه‌ای است که به‌درستی نمی‌توان معنای دقیق آن را مشخص کرد.

قصدم از نقل این نمونه‌ها این است که نشان دهم کاربرد ملت در معنای جدید، گرچه در دوره‌ی ناصری در نوشته‌های ناسیونالیست‌های ایرانی و به تبع آن در پاره‌ای از نوشته‌ها راه پیدا می‌کند، اما این نوع کاربرد، حتی در آثار روشنفکران به‌معنای جاافتادن مفهوم آن نیست. و چنان که کمی بعد نشان خواهم داد، تا بعد از اعلان مشروطیت، واژه‌ی ملت همچنان در معنای آیین و شریعت و پیروان آن به کار می‌رفت، حتی در آثار مشروطه‌خواهان این دوره. و این بحثی است مربوط به برداشت (concept)های متفاوت از مفهوم ملت در دوره‌ی مشروطه، به‌خصوص در آثار نویسندگان مشروطه‌خواه.

«ملت» و «ملی»

اندکی بعد از اعلان مشروطیت، یعنی در نیمه‌ی شعبان ۱۳۲۴ قمری (۱۲۸۵ شمسی)، حاجی سیدنصرالله تقوی، از سادات اخوی که به‌عنوان نماینده‌ی «طلاب» به مجلس اول راه یافته بود، رساله‌ای نوشت در دفاع از مجلس و مشروطیت با عنوان «فوائد مجلس شورای ملی» یا «مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس ملی.» با آن‌که به‌دستور مشیرالدوله صدراعظم وقت، «چند هزار نسخه» از این رساله به‌طور «مجانی به طالبان معرفت و فضیلت» داده شده بود، باز اهمیت رساله و پاره‌ای ضرورت‌ها، مدیر روزنامه‌ی «تربیت» را بر آن داشت که «از شماره ۴۲۱ (۵ شوال ۱۳۲۴ قمری)» به تجدید چاپ آن بپردازد.[۲۸۵] این رساله شاید نخستین رساله‌ای باشد که پس از انعقاد مجلس، در دفاع از آن و در دفاع از وضع قوانین در مجلس به‌نگارش درآمده است. تقوی مثل بسیاری از مشروطه‌خواهان، ایجاد نظام پارلمانی و مشروطه را یک ضرورت سیاسی و دینی برای حفظ بیضه‌ی اسلام و حدود و ثغور مملکت اسلامی می‌داند. در سرتاسر این رساله هرجا که سخن از «ملت» یا «قوانین و احکام ملت» به میان می‌آید، منظور همین شریعت، آیین و پیروان شریعت است.

رساله‌ی او به‌شیوه‌ی پرسش و پاسخ به‌نگارش در آمده است. در یکی از پرسش‌ها چنین آمده است: «بعد از مراجعه به قوانین ملل و موازنه آنها با یکدیگر، ظاهر می‌شود که گزیده‌ترین قوانین ملّیه، قوانین خاتم‌الانبیاء است.» در عبارت یاد شده منظور از قوانین ملل، قوانین شریعت‌های مختلف است. مثل شریعت یهود، نصاری و اسلام. و در یکی از پاسخ‌ها می‌نویسد: «بر

سیاسیون ما فرض است که از اصول متقنهٔ اسلامیه تجاوز نکنند تا از سرمایهٔ خود سود برند و شرف ملت [شریعت] خود را از دست ندهند و از نو ملتی [شریعت و آیین] از همسایه قرض نخواهند... هر عاقلی می‌داند که جامعِ هر امتی و حافظ حقوق آنها لامحاله ملتی [دین و شریعت] باید باشد... مردم طبیعی مسلک، هرگز امت نشوند و از عهدهٔ حفظ صورت جماعت خود برنیابند. حالِ مردم بی‌ملت [شریعت و آیین]، همان حال وحشیان صحرائی خیمه‌نشین است که پیوسته بر سر هم می‌تازند و بی‌محابا خون یکدیگر را می‌ریزند.» حتی آن‌جا که «برای حفظ مبانی ملت و حراست اساس سلطنت» تحصیل «معلومات جدیده» را ضروری می‌داند، یا در پایان رساله، آن جا که از دیگران می‌خواهد تا «پیوسته داعی دوام دولت و ساعی در احکام اساس ملت و سلطنت»[۲۸۶] باشند، منظور او از ملت، دقیقاً همان شریعت است و نه چیز دیگری.

یکی دیگر از مدافعان مشروطه، شیخ حسین اهرمی بوشهری است. او در سال **۱۳۲۵** قمری در دفاع از مشروطیت و مجلس شورای ملی رساله‌ای نوشت با عنوان «احیاءالمله». اصل رساله‌ی او به عربی نوشته شده بود و نویسنده خودش آن را به فارسی برگرداند. رساله را به سید محمد طباطبایی و «رؤسای دارالشورای مجلس مقدس ملی اسلامی» هم فرستاد. روزنامه‌ی مظفری بوشهر هم متن آن را منتشر کرد. مؤلف در سرتاسر رساله‌ی «احیاءالمله» سعی کرده است که مشروطیت را به‌عنوان علامت ظهور حضرت مهدی، پدیده‌ای تماماً اسلامی برای نجات اسلام بشناساند. به این منظور و برای مشروع جلوه دادن مجلس ملی و مشروطیت، به تعبیر و تفسیر آیات، احادیث و روایات مختلفی پرداخت. در یکی از روایات مورد استناد او که از «روضه کافی» نقل شده، «طلوع... ستارهٔ درخشانی از طرف مشرق» به‌عنوان علامت قیام حضرت مهدی، یاد شده است. اهرمی بوشهری می‌گوید: «ممکن است که ستارهٔ مذکور کنایهٔ باشد از مؤسس بنیانِ دارالشوری و بانی مجلس مقدس ملی، اعلیحضرت... سیدمحمد طباطبایی.» حتی سعی می‌کند به حساب ابجد ثابت

کند که وقایعی که در ابیاتی منسوب به الغ بیگ گورکانی و محقق طوسی، پیش‌بینی شده است، مربوط است به وقایع مشروطیت و به سال ۱۳۲۴ قمری که مشروطیت اعلان شده. یک بیت مورد استناد او را نقل می‌کنم:

در سال غلب اگر بمانی بینی مُلک و مَلِک و ملت و دین برگشته

از توجیهات عجیب و غریب و بی‌پایه و مایه‌ای که کرده است تا نشان دهد «غلب» (۱۰۳۲) مطابق است با ۱۳۲۳ یا ۱۳۲۴ قمری، درمی‌گذرم. اما شرح او درباره‌ی مصراع دوم بیت یاد شده خواندنی است و مربوط است به بحث ما. می‌نویسد: این که «گفته در این سال و در این تاریخ، مُلک و مَلِک و ملت و دین برمی‌گردد، یعنی منقلب و متغیر و دیگرگون خواهد شد. بدان که مُلک و مَلِک و ملت و دین چهار چیز اضدادند. مُلک به معنی دولت است و مَلِک به معنی پادشاه، ملت در اصل به معنی شریعت و به معنی اهل شریعت هم است، و دین به معنی شریعت است. مَلِک که پادشاه باشد، ضد اهل شریعت است که ملت باشد، و دین که شریعت باشد ضد مُلک است که دولت باشد. هرگاه پادشاه و دولت در ترقی و غالب و قوی باشد، ملت و دین در تنزل و مغلوب و ضعیف باشد و هرگاه ملت و دین در ترقی و غالب و قوی باشد، پادشاه و دولت در تنزل و مغلوب و ضعیف باشد.»

اهرمی بوشهری از این بحث نتیجه می‌گیرد که الغ بیگ گورگانی در شعر خود، ظهور انقلاب مشروطه را پیش‌بینی کرده است، چرا که به‌زعم اهرمی، انقلاب مشروطه باعث قدرت و غلبه‌ی شریعت و دین و تضیف قدرت سلطنت شده است. نکته‌ی مهم دیگر این که، «ملت» در عنوان رساله‌ی او: «احیاءالملة»، دقیقاً به‌معنی شریعت و پیروان شریعت است. در متن رساله هم، خطاب به مجاهدین مشروطه چنین نوشته است: «قیام نمائید از برای احیاء ملت خیرالبشر، تا بوده باشید، مقدمةالجیش از برای امام ثانی عشر، حضرت مهدی منتظر.» حتی برداشتی که نویسنده‌ی «احیاءالملة» از کلمه‌ی «ملی» در عبارت مجلس دارالشورای ملی، در ذهن دارد، تماماً مطابق است با مفهوم ملت در همان معنای شریعت و پیروان شریعت. به عبارت دیگر در دید مشروطه‌خواهی

چون او، «ملی» صفتی است برای مجلسی که متعلق است به شریعت یا پیروان شریعت و وقتی در برابر دولت یا دولتی به کار می‌رود، به همان اختلاف قدیمی بین شریعت و سلطنت نظر دارد. در نتیجه در بسیاری از نوشته‌های دوره‌ی مشروطه و در برداشت نویسندگان آن نوشته‌ها، بر خلاف آن چه که ممکن است پنداشته شود، ملی نه معادل «ناسیونال» است و نه اصطلاحی است برای لفظ «مردمی» و «پوپولر» و «دموکراتیک». اهرمی بوشهری در پایان رساله‌اش می‌نویسد: «اهالی ایران خواستار مجلس شورای ملی شدند، علما اعلام و بزرگان ملت [شریعت] خیرالانام مساعی جمیله به عمل آورده، جان‌فشانی‌ها نموده تا آن که... دین و ملت غالب و منصور. مُلک و مَلِک مغلوب و مقهور شد.»[۲۸۷]

ملی در نوشته‌ی او مترادف است با مطابق مذهب یا پیرو شریعت و دین به‌طور عام. چنین برداشت و مفهومی از واژه‌ی ملی در ترکیباتی چون مجلس ملی، دولت ملی و... آن اندازه رواج داشت که در نوشته‌های بسیاری از نویسندگان آن دوره، نمونه‌های بارز کاربرد آن را می‌توان نشان داد. مؤلفِ «تاریخ دخانیه»، در اعتراض به یکی از مقاله‌های روزنامه‌ی *اختر* و نویسنده‌ی آن مقاله، خطاب به منشی روزنامه چنین می‌نویسد: «حالا خودِ شما که منشی محترم اخترید... انصاف بدهید» که آیا می‌تواند «صاحب چنین مقاله[ای] از اهل اسلام باشد؟ بلکه آیا می‌توان گفت چنین قائلی، ملی است به ملت و آئین پی برده و به پیغمبر و کتابی سر سپرده است؟ حاشا ثم حاشا، کافرم من اگر او دین‌دار است.» پیداست که در نوشته‌ی او، «ملی» به‌صورت صفت، فقط وصف کسی است که پیرو شریعت و آیین و دین است. آن جا هم که شیخ فضل‌الله نوریِ ضدمشروطه، در نامه‌ای به مشیرالسلطنه، در تشویق محمدعلی شاه علیه مشروطه‌خواهان، می‌نویسد که «باید اجتماعِ ملی بشود و فریاد وا اسلاما بلند شود»، منظور او از اجتماعِ ملی، اجتماعاتِ مذهبی و دینی است.[۲۸۸]

از جمله‌ی این نوشته‌ها «رساله انصافیه» است به‌قلم عبدالرسول کاشانی. این رساله در ۱۳۲۸ قمری یعنی در دوره‌ی احمدشاه، به‌قصد دفاع از مجلس و

مشروطه، نوشته و منتشر گردید. چنان که می‌دانیم یکی از ادعاهای مهم مخالفان مشروطه علیه مجلس ملی این بود که مجلس حق وضع یا تغییر قوانین ندارد، چرا که مملکت، مملکت اسلامی است و قانون آن قانونِ شریعت اسلام. در پاسخ به همین نوع ایراد است که عبدالرسول کاشانی در رساله‌ی خود توضیح می‌دهد که مجلس شورای ملی «ابداً... مداخله در این احکام [دین] نمی‌کند و حق مداخله ندارد... بلی اگر مشروطه در دولتی غیرملی باشد، یعنی مذهبی نداشته باشند، باید برای این امور نیز قانون بگذارند.»[۲۸۹] به عبارت روشن‌تر، منظور او از «دولت ملی» دولتی است که پیرو مذهب و شریعت و قوانین آن باشد، و دولت‌های غیرملی یعنی دولت‌هایی که مذهبی ندارند و پیرو شریعت خاصی نیستند. در چنین مواردی وقتی «ملی» در مورد افراد یا جمعیت‌ها به‌کار می‌رفت، صفتی بود که وابستگی و پیوستگی آن افراد و جمعیت‌ها را به شریعت و دین نشان می‌داد. مثل «علماء ملی»، «علماء ملیه» یا «ملیین» به حالت جمع. شیخ محمداسماعیل محلاتی در رساله‌ی «اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه» همین مفهوم ملی را با صراحت بیشتری مطرح کرده است. محلاتی از روحانیون و مشروطه‌خواهان برجسته‌ای بود که نوشته‌هایش مورد تأیید دو مرجع بزرگ، خراسانی و مازندرانی بود. آیت‌الله خراسانی در یادداشتی که بر یکی از لوایح محلاتی نوشته است، خطاب به مردم گفت: «حقیقت احکام ماها را... از بیانات واضحه ایشان استفاده نموده و متفق‌الکلمه برای حفظ دین و دنیای خود، این اساس قویم [مشروطیت] را استوار نمائید.»[۲۹۰]

رساله‌ی او در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۲۶ و ۱۳۲۷ قمری (۱۲۸۸ ـ ۱۲۸۶ شمسی) به‌نگارش درآمده است. محلاتی معتقد است که «مذهب هر مملکت هرچه باشد، خداپرستی یا بت‌پرستی...»، سلطنت آن مملکت، ممکن است «مشروطه» باشد یا «مستبده.» مشروطیت و استبداد «هردو صفت سلطنت‌اند... و این مطلب دخلی به دین و مذهب ندارد.» می‌نویسد، این که مخالفان مشروطه می‌گویند، مراد از آزادی در مشروطیت «آزادی مردم از قیود دینیه و قانون

الهی» است، سخن نارواییی است، چرا که «تمام ملیین که قـائلند بـه وجـود واجب‌الوجود و به بعثت نبیئی از انبیاء... چه یهود و چه نصاری و چه مجوس و چه مسلمین و غیرآنها از سایر ملل» همگی معتقدند که «از جانب خدا... بـه توسط پیغمبر... قانونی مقرر شده و حدود و قیودی برای حرکات و سکنات آنها برقرار گشته» نهایت آن که در «تعیین رسولی» که «واسطه ابلاغ» است، اختلاف نظر دارند. پس اگر سلطنتی مشروطه شد، معنایش این نیست دست از دین خود بکشند و «قیود مذهبی خود»[۲۹۱] را تغییر دهند. آیت‌الله نائینی از مشروطه‌خواهان بنام این دوره در «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله» با اشاره به اصـل مساوات، به‌اعتراض می‌نویسد که دشمنان مشـروطه، مسـاوات را چـنان بـه «صورت قبیحه» جلوه دادند که «نه تنها مسلمانان روی زمین بلکه قاطبه ملیین از آن بیزارند.»[۲۹۲]

چنان که پیداست، در عبارات یادشده، منظور از ملیین (جمع کلمه‌ی «ملی») منتسبان به شرایع مختلف است. شهرستانی هم در *الملل و النحل*، یـهود و نصاری و مجوس و مسلمین را از اربـاب دیـانات و مـلت بـرشمرده است. بدین‌ترتیب در کابردهایی از این دست و در ایـن نـوع عـبارات مشـروطه‌خواهان، ملی صفتی است که نسبت و وابستگی بـه مـلت یـعنی شـریعت را می‌رساند. حتی در آن بخش از رساله‌ی محلاتی که در برابر «حقوق دولتی» از «حقوق ملتی» سخن می‌گوید، منظور از «حقوق ملتی» دقیقاً حقوقی است که مربوط است به قوانین شریعت.

فراموش نکنیم که یکی از موارد اختلاف مخالفان مشروطه با مشروطه‌خواهان بر سر مساوات این بود که گروه نخست یعنی مخالفان مشروطه ادعا می‌کردند که در قانون شرع، مساوات در حقوق و قوانین وجود ندارد. فی‌المثل حقوق زن و مرد در ارث متفاوت است و حقوق ذمی و مسلم متساوی نیست. محلاتی در دفاع از مشروطه و در پاسخ مخالفان استدلال می‌کند که منظور از مساوات در مشروطیت این نیست که فی‌المثل زن و مرد به یکسان ارث ببرند، بلکه منظور این است که قانون در حق افراد به‌طور مساوی اجرا شود. «مثلاً

زانی حد می‌خورد، هرکه باشد، سارق دستش بریده می‌شود، هرکه باشد» به عبارت دیگر تساوی در اجرای قانون با تساوی در خود قانون متفاوت است. با این توضیح، برای این که تفاوت بین «حقوق دولتی» و «حقوق ملی» از دیدگاه او دقیقاً روشن شود، به مثال‌های مورد استناد او اشاره می‌کنم. درباره‌ی حقوق دولتی می‌نویسد: در دوره‌ی استبداد، شیوه‌ی اخذ مالیات و تسعیر چنان بود که فی‌المثل «گندم دیوانی فلان آقا... از قرار خروار پنج قران تسعیر می‌شد.» حال آن‌که قیمت بازار آن از قرار بیست تومان بود. «تفاوت عمل از رعیت ضعیف در می‌آمد.» اما در مشروطه بنا بر این است که «رعیت قوی و ضعیف و آقا و نوکر» در این جهات مساوی باشند. «و هرکسی حق خود را بدهد.» نمونه‌ی یاد شده، مثالی است که برای حقوق دولتی آورده است. اما درباره‌ی حقوق ملی و مسئله‌ی تساوی در این حقوق می‌نویسد: «اما تسویه در حقوق ملی، پس آن هم حرفی است نفهمیده، مگر در میراث بنا شده که همه ورثه چه دختر و چه پسر، چه مادر، چه پدر و غیرهم بر یک نسق ارث ببرند؟... یا بنا شده که خمس را به سید و غیرسید بدهند؟ یا زکاة را شاه و گدا، فقیر و غنی و غیره و غیره بگیرند؟... پس تسویه در حقوق ملی یعنی چه؟» آن‌گاه همان توضیح پیشین را می‌آورد و می‌افزاید که منظور از مساوات در دوره‌ی مشروطه این است که «هر حکمی که بر هر عنوانی از عناوین شرعیه [حقوق ملی] یا عرفیه [حقوق دولتی] ... باشد در اجراء آن حکم، فرقی مابین مصادیق آن گذارده نشود، مثلاً زانی حد می‌خورد، هرکه باشد...»[۲۹۳]

همان‌گونه که از مثال‌های یاد شده برمی‌آید، «حقوق ملی» تماماً مربوط است به حقوق شرعی و قوانینی که در شرع وضع شده است. به عبارت دیگر منظور این است که مجلس اگر قانونی وضع می‌کند مربوط است به امر عرفی و به همین جهت از آن به «قانون دولتی» یاد می‌کند و تصریح می‌کند که مجلس در زمینه‌ی «حقوق ملی» حق وضع قانون ندارد. درست به همین دلیل و برای قانع کردن «مشروعه‌خواهان» و مخالفان مشروطه بود که در اصل هشتم متمم قانون اساسی که مربوط می‌شد به تساوی حقوق افراد، صریحاً نوشتند: «اهالی

مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود.» به بیان روشن‌تر در پس‌متن (subtext) و در فحوای مطلب، این مفهوم وجود دارد که اهالی مملکت در برابر قانون ملی یا ملتی متساوی‌الحقوق نخواهند بود. نکته‌ی ظریف‌تر آن که به‌جای کلمه‌ی «ملت»، «اهالی مملکت ایران» نوشته‌اند تا هیچ‌گونه سوءتفاهمی ایجاد نشود. این همان ماده قانونی است که به‌قول مخبرالسلطنه هدایت بر سر آن «شش ماه رختخواب‌ها در صحن مجلس پهن شد و مردم مجاور ماندند» تا بدین صورت تصویب شد. ما پیش‌تر درباره‌ی آن سخن گفتیم.

یکی دیگر از مدافعان مشروطیت، سید لاری است. تفسیری که او از مشروعیت مشروطه به دست می‌دهد با تفسیرهای دیگران تفاوت بارزی دارد. دو رساله به‌نام‌های «قانون مشروطهٔ مشروعه»، (این رساله در سال ۱۳۲۵ قمری طبع شده است) و «رساله قانون در اتحاد دولت و ملت» (در سال ۱۳۲۶ قمری چاپ شده است)، از او در دست است که در هردو رساله‌ی او، کلماتی چون «ملی» و «ملت» و ترکیباتی چون «علماء ملی»، «قوانین و احکام ملی»، «علماء ملیه» و «عدلیه ملیه» در نسبت با شریعت و به‌معنی شریعت و دین به کار رفته است. در رساله‌ی «قانون در اتحاد دولت و ملت»، منظور او از این اتحاد، اتحاد سلطنت و دین و شریعت است و لاغیر. در آغاز این رساله می‌نوسید: «قانون در اتحاد ملت و دولت و انطباق اساس مشروطیت و مشروعیت و تطبیق با شرع و ملت، از هر جهت و از هر بابت، حسب‌الامر صاحب شریعت و حضرت حجت، در مقام اتمام حجت.» نثر متکلف و نادرست و غیرفصیح او، درک بسیاری از جملات و عبارات نوشته‌های او را بر خواننده دشوار می‌دارد. من سعی می‌کنم عبارات قابل فهمی از نوشته‌ی او را نقل کنم. در رساله‌ی «قانون در اتحاد...» می‌نویسد: اگر «ترتیب آثار دین و ملت یا احکام شریعت با حفظ محاسن صورت و سیرت... جاری و مجری می‌شد» هرآینه حقوق مردم فارس تضییع نمی‌شد.[۲۹۴] در «قانون مشروطهٔ مشروعه» می‌نویسد: «سلطنت صفویه از برکات علماء ملیه و ترویج مذهب» مدت‌ها دوام آورد و از

«برکات فیوضات علمی و عملی علماء ملی»[۲۹۵] دارالسلطنه اصفهان در «امنیت و امان» بود. منظور او از علمای ملی و ملیه، رهبران مذهبی، علمای دین و رؤسای ملت به‌معنی شریعت است که پیشوایان شریعت محسوب می‌شدند. در نوشته‌ی او از همین دست و به همین معنی است تعبیراتی چون: «قانون ملی»، «مراسم ملتی»، «کعبه انجمن محترم ملی»، «انجمن ملی اسلام»، «تکلیف شرعی و ملی اسلامی»، «حدود شرعیه و سیاسات ملیه». در مورد جزیه می‌نویسد: «احکام ملیه اهل جزیه این است که هرکدام مخالفت شرایط مقرره ذمه نمودند، خون و مال او حلال و داخل بیت‌المال» است. تأکید می‌کند که «قانون ملی و مصلحت کلی» در این است که «عقد ذمه» و «اعمال» جزیه بر «کفار و اهل کتاب بر وجه مقرر شرعی... به نظر و صواب‌دید اهل ملت و شریعت مجری شود.»[۲۹۶]

حال از دوره‌ی مشروطه کمی به عقب برمی‌گردیم به روزگار ناصرالدین شاه، تا ببینیم اسناد و مدارک سیاسی آن دوره چه می‌گویند. پیش از آن ناگزیر به ذکر یک نکته‌ی مهم هستم و آن این است که وقتی که دولت به‌معنای سلطنت باشد، طبیعی است که ریاست آن با شاه یا وزرای او باشد، و وقتی که «ملت» به‌معنای شریعت یا پیروان شریعت باشد، باز طبیعی است که ریاست آن با مجتهدان و روحانیون باشد. تعارض و تقابلی که بین شریعت و سلطنت بر سر حکومت، در تلقی شیعه وجود داشت، گاه به جنبش‌ها و کشمکش‌های بزرگ اجتماعی هم منجر می‌شد. یکی از این جنبش‌های بسیار مهم، جنبش تنباکو است. در کشمکش بر سر ماجرای تحریم تنباکو، ناصرالدین شاه نامه‌ای پر از خشم و عتاب به میرزای آشتیانی می‌نویسد و او را از مداخله و کارشکنی در کار دولت برحذر می‌دارد. مجتهد هم پاسخی به شاه می‌فرستد. متن هر دو نامه در ***تاریخ بیداری ایرانیان*** ضبط است. آشتیانی در ابتدای نامه‌ی خود می‌نویسد: «دعاگو سابقاً عازم بود که عریضه‌ای به حضور مبارک عرض نماید... حاکی از تشکر مراحم ملوکانه نسبت به عموم رعایا و دعاگویان، خاصه بر سلسله جلیله علماء که رؤسای دین و ملت و حَمَله شریعت»اند. و

«بواسطه همین مزیت، شایستهٔ مزید مکرمت و مرحمت»اند. چنان‌که می‌بینید در نوشته‌ی آشتیانی به شاه، از علما صریحاً به‌عنوان رؤسای دین و ملت یعنی شریعت و پیروان شریعت یاد شده است. در جای دیگری از همین نامه می‌گوید: «وزراء اظهار نمودند که همّ سلطنت همواره بر ترویج و تشیید ملت [شریعت] بوده، دعاگو تصدیق نموده.» نیز به‌شکوِه و گله می‌گوید: «بعد از پنجاه سال زحمت و خدمت در ملت [دین و شریعت] و دعاگویی دولت و سلطنت»[۲۹۷] از مراحم ملوکانه مأیوس شدم. میرزای شیرازی در یکی از تلگراف‌های خود، بر سر همین ماجرای تنباکو، به ناصرالدین شاه می‌نویسد: «کدام مفسده با اختلاف قوانین ملت [شریعت] و عدم استقلال سلطنت و تفرقه کلیه رعیت و یأس آنها از مراحم ملوکانه برابری می‌کند؟» کاری کنید که سبب شادی و امید «رعیت» گردد «و هم منافی با قوانین ملت و استقلال دولت نباشد.»[۲۹۸]

نکته‌ی مهم این که هم در نوشته‌ی آشتیانی و هم در تلگراف آیت‌الله شیرازی، وقتی از «عموم رعایا» و یا «کلیه رعیت» سخن می‌رود، منظور، همه‌ی مردم است که از نظر سیاسی تابع دولت‌اند. چه مسلمان و چه غیر-مسلمان، این همان مفهومی است که در تحول تدریجی معنای کلمه‌ی ملت و کاربرد آن به‌جای (nation)، تدریجاً به مفهوم «ملت» افزوده شد. مفهومی که بهار از آن به «اجماع رعایا» یاد کرده است و پیش‌تر از آن سخن گفته‌ام. به عبارت دیگر مردم به‌عنوان «رعیت» تابع دولت‌اند و به‌عنوان «ملت» تابع مجتهدان و علمای دین‌اند. میرزا حسین خان سپهسالار در نامه‌ای (مورخ ۱۶ شعبان ۱۲۹۰ قمری / ۱۷ مهر (میزان) **۱۲۵۲** شمسی) درباره‌ی راه‌آهن و امتیاز آن به ناصرالدین شاه می‌نویسد: «فقره راه‌آهن را بطوری که منظور همایونی و میل رؤسای ملت [مجتهدان] است انجام می‌دهم تا وجود... شاهانه آسوده شوند.»[۲۹۹] ناظم‌الاسلام کرمانی می‌نویسد از «جانب ناصرالدین شاه، صورت فرمان امتیازنامه»ی رژی به علما داده شد و گفته شد: «برحسب امر همایونی، شما که علمای شریعت و رؤسای ملت هستید، صورت این امتیازنامه

را ملاحظه بفرمائید... [هرچه] برخلاف مقاصد ملت و احکام شریعت» باشد «تغییر بدهید». ناظم‌الاسلام می‌گوید وقتی امتیازنامه خوانده شد، چون در صدر فرمان امتیازنامه، کلمه‌ی «منوپل» قید شده بود، «اولیاء شریعت» از معنای آن پرسیدند و بعد اعتراض کردند که چنین «التزامی» «در این امتیازنامه برخلاف احکام شریعت و اصول مسلّمه ملت [دین و شریعت] واقع شده است. [مطابق] الناس مسلطون علی اموالهم، در شریعت اسلام، مالک در مال خود، صاحب اختیار است... .»[۳۰۰]

اگر بخواهم برای کاربرد «رؤسای ملت» در معنای مجتهدان و علمای دین از متون کلاسیک و منابع پیش از مشروطیت شواهدی به دست دهم کار به درازا می‌کشد. حال که به نتیجه‌ی بحث نزدیک می‌شوم، بهتر است به یک نکته‌ی بااهمیت نیز اشاره کنم. این که با شواهد بسیار نشان داده‌ام که هم «ملت» و هم «ملی» و هم «رؤسای ملت»، در دوره قاجار، مشروطه و در نوشته‌های مشروطه‌خواهان و دیگران به‌معنی شریعت، پیروان و حافظان آن و در مجموع به‌معنی وابسته به شریعت به کار می‌رفته است، بدان معنی نیست که همزمان و در همان نوشته‌ها، کم‌کم و تدریجاً «ملت» به‌معنای جدید یعنی به مفهوم اجماع رعایا و مردم، استعمال نشده باشد.

اختلاف ملت و دولت

«مفهوم جدید ملت»

همان‌گونه که پیش‌تر گفته‌ام، معنای جدید ملت به‌مفهوم قوم ایرانی و مجموع رعایایی که دارای حقوق سیاسی و اجتماعی و شهروندی هستند، کم‌کم به مفهوم مذهبی ملت اضافه شد و در دوره‌ی ناصری این مفهوم جدید ابتدا در نوشته‌های روشنفکران ناسیونالیست این دوره رخ نمود و با پیش‌رفت اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی گسترش یافت و به آثار و نوشته‌های دیگران و مهم‌تر از آن به اندیشه‌ی سیاسی زمان راه یافت. با تعبیر آخوندزاده از مفهوم اصطلاحی ملت، در نقد او بر «روزنامه ملت سنیه»، پیش‌تر آشنا شده‌ایم و دیدیم که همزمان در نوشته‌های او ملت هم به‌معنی شریعت و پیروان آن استعمال می‌شد و هم به‌معنی جدید آن در معنای قوم و نژاد ایرانی و مجموع رعایا. ناسیونالیست‌ها نخستین کسانی بودند که در کاربرد اصطلاحاتی از این دست، حتی به‌جای علما و مجتهدان، از شاه به عنوان رییس ملت یا پدر ملت یاد کردند. چرا که تا وقتی ملت در معنای مذهبی آن به‌معنی شریعت به کار می‌رود، ریاست آن از آنِ مجتهدان است و زمانی که ملت در مفهوم سیاسی جدید، به‌معنای قوم و نژاد و مجموع رعایا به کار می‌رفت، از دید ناسیونالیست‌ها، طبیعی بود که شاه به‌عنوان «رئیس ملت» هم تلقی شود. آخوندزاده در مکتوبات کمال‌الدوله می‌نویسد، وقتی «خلق از جهالت» آزاد شود و به آزادی برسد و از دست شاه «دیسپوت» [مستبد] نیز آزاد شود، آن‌گاه به برکت همین آزادی، «دیسپوت نیز با لقب دیگر رئیس ملت شده، محبوب کل ناس و

ممدوح کل آفاق می‌شود»[۳۰۱] و در جایی دیگر در همان مکتوبات در انتقاد از دولت می‌نویسد: «ملت و رئیس ملت هنوز درک نکرده‌اند که برای آبادی مملکت و رواج تجارت و آزادی ملت از فقر، تعمیر طرق از الزم وسائل است». حتی وقتی از پادشاه به‌عنوان «پدر ملت» یاد می‌کند، باز به همین مفهوم نظر دارد.[۳۰۲]

آقاخان کرمانی در اواخر حکومت ناصرالدین شاه، منظومه‌ای در انتقاد از او و اوضاع سیاسی ایران سرود که گرچه فاقد ارزش ادبی است، اما از لحاظ سیاسی و شیوه‌ای که در پرداخت منظومه‌ی خود به کار گرفته است، واجد اهمیت بسیار است. من در جایی دیگر از این منظومه، هم به‌لحاظ فرم و هم از جهت محتوی، به‌عنوان نخستین نمونه و طلیعه‌ی شعر مشروطه یاد کرده‌ام.[۳۰۳] این منظومه اندکی پیش از یک قرن پیش سروده شده است. یک قرن پیش، او از «حقوق بشر» سخن می‌گوید، و «ملت» را به خواندن آنها و آگاهی از حقوق سیاسی و اجتماعی‌شان دعوت می‌کند. با این بیان:

کنون ای مرا «ملت» هوشمند — چرایید در چاه غفلت نژند؟
برآیید و بینید کار شگفت — به آسان توانید گیتی گرفت
ولی تا شناسید از خیر و شر — ببایست خواندن «حقوق بشر»
که تا خود بدانید زآیین و راه — بد و نیک گیتی نباشد ز شاه
اگر آگهی‌تان رسد کم و بیش — ببینید هرچیز در دست خویش
همه نیک‌بختی و بیچارگی — به دست شما هست یکبارگی[۳۰۴]

هم‌او در مقدمه‌مانندی که بر اشعار خود نوشته است، درباره‌ی شیوه‌ی شعر و شاعری شعرای فرنگستان می‌نویسد: جز تنویر افکار و تشویق مردم به «عبرت و غیرت و حب وطن و ملت» مقصودی ندارند. نیز از شعرای ایران، فردوسی را می‌ستاید که شاهنامه‌ی او «حب ملیت و جنسیت [نژاد] و شهامت و شجاعت را تا یک درجه در طبایع مردم ایران القاء می‌کند».[۳۰۵] طبیعی است که ملت و حب ملیت در نوشته‌ی آقاخان به معنی شریعت نیست. ملیت در نوشته‌ی او

دقیقاً به‌معنای جدید و اصطلاحی آن یعنی قومیت و نژاد و در پاره‌ای موارد، «حبِ ملیت» به‌مفهومی نزدیک به مفهومِ nationalism به‌کار می‌رود. اما وقتی ناصرالدین شاه در همان سال یعنی در ۱۳۱۳ قمری درباره‌ی علمای اصفهان می‌نویسد که یقین دارم این علما «با آن دولت‌خواهی... و ملت‌پرستی که دارند، راضی نخواهند شد که این مطلب... اسباب خرابی دولت و ملت شیعه بشود.»[۳۰۶] منظور او از ملت‌پرستی علما، علاقه‌ی آنان به شریعت و دین و پیروان آن است نه چیز دیگری. اگر این تفاوت‌ها در کاربرد و برداشت از واژه‌ی ملت و ملی و... در متون این دوره درست فهمیده نشود، مایه‌ی سردرگمی و بدفهمی متون و تاریخ می‌شود و به اشتباهات اساسی در تحلیل و تفسیرهای تاریخی منجر می‌گردد.

چنان که یکی از مسائل مهم تاریخ ایران مربوط است به اختلاف ملت و دولت و غالباً این‌گونه برداشت کرده‌اند که این اختلاف فقط ریشه در استبداد سیاسی و استبداد ایرانی داشته است. پیش فرض چنین تفسیری ظاهراً این است که ملت را در معنای nation و یا دست‌کم به‌معنی مردم تصور کرده‌اند. چون در منابع این دوره و حتی منابع قدیم‌تر از اختلاف ملت و دولت و یا لزوم ضرورت اتحاد ملت و دولت به‌کرّات سخن رفته است، چنین پنداشته‌اند که این اختلاف فقط ریشه در استبداد سیاسی دارد و مربوط است به اختلاف ملت در معنای nation، با دولت. حتی از این فراتر رفتند و بر اساس چنین اختلافی ملت را ضداستبداد و آزادی‌خواه هم تصور کردند. اما ملت در بسیاری از آن کاربردها، به‌خصوص در نوشته‌ی روحانیون مشروطه‌خواه و علمای دینی، همان‌گونه که به‌تفصیل نشان داده‌ام به‌معنی شریعت و گاه به‌معنی پیروان شریعت است و این اختلاف ملت (شریعت و پیروانش) با دولت (سلطنت)، اختلافی است قدیمی و تماماً مبنی بر تلقی شیعه از حکومت و جنبه‌ی مذهبی و شریعتی دارد. به عبارت روشن‌تر، وقتی در این نوع کاربردها از لزوم و ضرورت اتحاد دولت و ملت یا ضرورت اجرای قوانین ملی و عدم اختلال در آن سخن به میان می‌آید، منظور این است که دولت باید مطابق شریعت و

قوانین شریعت عمل کند. اشتباه نشود، من منکر آن نیستم که استبداد در جدایی ملت و دولت (هردو کلمه را به‌معنی جدید آن به‌کار برده‌ام) نقش مهمی داشته است. چنین نقشی نباید ما را از تأثیر نقش اساسی تلقی شیعه از حکومت و اختلاف شریعت و علمای شریعت [ملت] با دولت و سلطنت، بر سر حکومت و اداره‌ی اجتماع غافل کند. حقیقت این است که در کنار استبداد سیاسی، نوع تلقی شیعی حکومت و دین و مذهب و مهم‌تر از آن تلقی علمای شیعی که رؤسای ملت و شریعت بودند، در ایجاد چنین شکاف و اختلافی بین ملت و دولت و باز مهم‌تر از آن، در ایجاد موانع بر سر راه رشد جامعه‌ی مدنی و دستاوردهای آن نقش مهمی داشته است.

این مشکل در تفسیر تاریخ دوره‌ی قاجار از آن جا ریشه می‌گیرد که وقتی اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی و قانون‌خواهی پیدا شد، در ترجمه‌ی nation، لفظ ملت را به‌کار گرفتند. چون جامعه، جامعه‌ی اسلامی بود، روشنفکران ناگزیر بودند علایق اسلامی مردم را در نظر داشته باشند و به‌قول ملکم «فناتیک اهل مملکت»، را در نظر بگیرند.[۳۰۷] از سویی دیگر، «ملت» به‌معنی مجموع پیروان شریعت و نه خود شریعت، از جهاتی به مفهوم nation نزدیک بود و به مجموع مردمی اطلاق می‌شد که از آیین خاصی پیروی می‌کردند و راحت‌تر می‌شد آن را به‌جای مجموع مردم در معنای جدید به‌کار برد، چرا که با ذهنیت جامعه‌ی اسلامی موافقت و مناسبت داشت. همین ملاحظات و ضرورت‌های سیاسی و اجتماعی و مذهبی باعث شد که در ترجمه‌ی nation، کلمه‌ی ملت را معادل آن برگزینند و به‌کار برند. بر اساس ساختار اجتماعی و مذهبی جامعه‌ی ایران که روحانیون ریاست ملت به‌معنی شریعت و پیروان شریعت را به عهده داشتند و شاه و درباریان به ریاست دولت شناخته می‌شدند، طبیعی بود که وقتی ملت به‌معنای عموم مردم و مجموع رعایا در مفهوم جدید و به‌جای nation به‌کار گرفته می‌شد، همچنان ریاست ملت در معنای اخیر هم، در عهده‌ی روحانیون و مجتهدان باقی بماند. پس اصلاً تصادفی نبود، یا صرفاً به دلایل سیاسی نبود که در انقلاب مشروطه، روحانیون رهبری ملت و

مشروطیت را به دست گرفتند. چنین رهبری‌ای از پیش در عهده آنان دانسته می‌شد. دیگر آن که مخالفت و اختلاف دیرینه‌ای که بین ملت [شریعت] با دولت (سلطنت) در تفکر شیعه وجود داشت، همچنان بعد از مشروطیت هم بین ملت در معنای nation و دولت به‌جای خود باقی ماند و ساختار آن حفظ شد و دست نخورد. در حقیقت ساختار اختلاف بین دولت و ملت در معنای جدید، تماماً مطابق است با ساختار اختلاف بین ملت و دولت در معنای شریعت و سلطنت. اگر این نکته‌ی مهم و همانندی‌های اساسی و ساختاری اجتماعی و مذهبی ملت و دولت در هر دو معنی قدیم و جدید نادیده گرفته شود به سوءتفاهم‌های مهمی منجر خواهد شد، چنان که بعد از انقلاب مشروطه و ایجاد مجلس و تشکیل دولت و حکومت ملی، این ساختار به‌جای خود باقی ماند و ملت همچنان در تقابل با دولت، و ملیون در تقابل با دولتیون به کار می‌رفت. چرا که در زبان و در تجربه‌ی زبانی و فرهنگی ما که مبتنی بر تجربه‌ی دینی و شریعتی ما بود، به‌واسطه‌ی اختلاف بین شریعت و سلطنت بر سر حکومت، بین ملت (شریعت) و دولت (سلطنت)، اساساً و اصولاً در مقام «نظر» و بسته به شرایط و موقعیت در مقام «عمل» هم اختلاف و مناقشه وجود داشته است. البته چنان که پیش‌تر هم گفته‌ام نقش استبداد را هم در گسترش این اختلاف نباید دست‌کم گرفت. بر سر ماجرای رژی و دخانیات و قدرتی که علما یافتند، در مذمت نقش دولت، میرزا علی خان امین‌الدوله به ناصرالدین شاه چنین گفت: «تدبیر و کفایت علما باعث تقدم و شدت نفوذ ایشان نشده است، چرا که نفاق و خلاف خودشان با یکدیگر و آن همه معاملات فظیعه و احکام غیرمشروع که از دوایر آنها صادر و حقوق خلق را ضایع می‌کنند و خون‌ها که از ظاهر و باطن این قوم در دل مردم هست، بایستی مرجعیت مسلمین یکباره از ایشان منصرف شده باشد. بی‌اعتنایی و ناحسابی و شر و شلتاق دستگاه دولت و سیاق حکمرانی، مردم را نه از روی اعتقاد و اعتماد و نه به دلخوشی و امید، به آقایان ملتجی کرده است. از کام شیر به دهن اژدها می‌روند.»[۳۰۸]

آگاهی به چنین اختلافی در نگرش و درک سیاسی مردم، جای ویژه‌ای دارد. متون این دوره سرشار از نمونه‌هایی است که به اختلاف ملت و دولت و حتی ضدیت این دو با هم اشاره دارد. از شیخ حسین اهرمی مؤلف «احیاءالمله» (نوشته شده در ۱۳۲۵ قمری)، پیش‌تر عباراتی را نقل کرده‌ام که در بخشی از آن صریحاً نوشته است: «مَلِک که پادشاه باشد، ضد اهل شریعت است که ملت باشد و دین که شریعت باشد، ضد مُلک است که دولت باشد.» چنین مفهومی به‌انحای مختلف در متون این دوره انعکاس یافته است. ابوالحسن میرزای قاجار معروف به شیخ‌الرئیس در رساله‌ی «اتحاد اسلام» (در ۱۳۱۲ قمری نوشته و منتشر شد) به‌زبان اعتراض همین مفهوم را به این شیوه بازتابانده است که دوستداران دولت «استقلال دولت را در اضمحلال شریعت تصور کرده‌اند ... [در مقابل] ساده‌لوحانی که حامی طرف روحانی و خیرخواه دیانتند، گمان می‌کنند هر قدر شأن دولت کاسته شود، به همان میزان شوکت ملت [شریعت] افزوده [می]شود.»[۳۰۹]

در تلگرافی که علمای شیراز در اوایل جنبش مشروطه در اعتراض به اقدامات شعاع‌السلطنه پسر مظفرالدین شاه و حاکم فارس، و سردار مکرم نایب‌الحکومه‌ی فارس و اختلافاتی که پیش آمده بود، به تبریز به ولیعهد کردند، از نفوذ و قدرت و اقتدار روحانیون از دوره‌ی اردشیر بابکان تا روزگار خودشان مثال‌ها ذکر کردند و نوشتند: «آخرین اندرز» اردشیر بابک به «شاهپور این بود که سلطنت با منبر توأم است». اولاد چنگیز خون‌ریز «برای حفظ دودمان سلطنت، مانند عبد ذلیل در زیر لوای اسلام پناهنده شدند». نیز فتحعلی شاه «اساس سلطنت را بر رقعه‌جاتی محکم فرمود که به‌خط خودش به علمای اسلام فدایت شوم نوشت.» جالب‌تر از همه آن که در عبارات پایانی تلگراف چنین نتیجه گرفتند که: «ایران جمهوری اسلامی است. چه از عهد سلف تا حال خلف، علمای ملت [مذهب و شریعت] هر شهری به حکومت شورش کردند، دولت با مصلحت جمهور، حاکم را عزل فرمود.»[۳۱۰]

یکی دیگر از مشروطه‌خواهان که نامش شناخته نیست، رساله‌ای دارد به‌نام

«کلمة حق یراد بهاالباطل». این رسالهی کوتاه در اعتراض به کسانی نوشته شد که هواخواه «مشروطهٔ مشروعه» بودند و مخالف مشروطهخواهان. نویسندهی رساله سعی میکند که توضیح دهد چرا و چگونه عملاً، سلطنت مشروطهی مشروعه امکانپذیر نیست. میگوید: «احکام سیاسات و پولتیکی دولت غالباً حرام و خلاف شرع است» و اگر بعضی از آنها هم موافق شرع انور باشد، چون متصدی حکومت یعنی شاه از نظر شرعی لایق این منصب نیست، پس «عملش حرام است.» یعنی عملاً امکان ندارد که دولت مشروطه، «مشروعه» بشود. با این توضیح از مشروعهخواهان میپرسد، منظورتان از مشروطهی مشروعه چیست؟ آیا فکر میکنید شاه «سلطنت را بر اهلش» یعنی متشرعین و علما واگذار خواهد کرد؟ بعد پاسخ میدهد که «کلا و حاشا بلکه سلطنت عمده عداوتی که باطناً با علمای اعلام دارد، همین است که ایشان را منکر سلطنت خود میداند و فهمیده است که علمای اعلام متصدیان سلطنت را غاصب میدانند.» نکتهی بیربط و عجیبی که در توجیه این عداوتِ سلطنت با علمای شرع ارائه میدهد، این است که مینویسد در جنگهای ایران و روس، حضرت سید محمد مجاهد از کربلا به تبریز آمد و امر به جهاد داد. «جد شاه حالیه دید که اگر آن مرحوم غلبه نماید» و در جنگ پیروز شود، همه رعیت «مطیع و منقاد» مجتهد شده و «سلطنت از آل قاجار سلب و به خانوادهی آل طباطبا تحویل خواهد کرد»، پس دستور داد که ایرانیان از جنگ باز ایستند و «بیرق خذلان» بخوابانند و «پشت به دشمن» دهند. در نتیجه قفقاز از دست رفت و «علما نیز از چشم عوام افتادند.»[۳۱۱]

ملکم در دورهای از زندگیش همهنوع تلاشی را برای سقوط سلطنت ناصرالدین شاه به کار میبرد و با شناختی که از اندیشهی سیاسی شیعه دربارهی حکومت داشت، بر اساس همین تضاد بین ملت (شریعت) و دولت، روحانیون و مسلمانان را برمیانگیخت که حکومت عرفی را از میان بردارند و حکومت شرعی را بهزعامت میرزا حسن شیرازی برپا دارند. نوشتههای او در روزنامهی *قانون* نمونهی بارزی از ریاکاری و فرصتطلبی سیاسی روشنفکران

غیرمذهبی به دست می‌دهد. اینان برای دراختیار گرفتن قدرت سیاسی، از هر راهی و از هر دری می‌رفتند، بی‌آن که به عواقب کار بیندیشند. در همین روزنامه‌ی *قانون* او، به‌صراحت نوشته می‌شد: «رئیس روحانی ملت باید خیلی بالاتر از هر شاه باشد...» او در یکی از شماره‌های قانون در نقد سلطنت قاجار از همین اختلاف عمیق و کهنه‌ای که بین شریعت و حکومت عرف در تلقی سیاسی شیعه وجود داشت، این‌گونه سخن گفت: «موافق مذهب شیعه سلطنت حالیهٔ ایران خلاف اصل اسلام و شاه غاصب است.»[۳۱۲]

فکر می‌کنم نمونه‌های یاد شده به حد کافی روشن کننده‌ی این معنی باشد که آگاهی به چنین اختلافی، اختلاف ملت [شریعت] با دولت، در جامعه‌ی عصر ناصری و دوران مشروطه جزو وجدان و شعور اجتماعی مردمی بوده است که با مسائل اجتماعی و سیاسی به‌طور جدی سروکار داشته‌اند.

با گسترش اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی در دوره‌ی مشروطیت، چنین اختلافی مایه‌ی اختلاف‌های تازه در برداشت مفاهیم جدید هم می‌شد، و به کشمکش‌های تازه‌ای منجر می‌گردید. کشمکش‌هایی که در بوته‌ی نقد و نظر به بحث‌های داغ اجتماعی هم تبدیل می‌شد. مجدالاسلام کرمانی گزارش ارزنده‌ای از این نوع اختلاف در برداشت‌ها به دست می‌دهد که خواندنی است و روشنگر؛ روشنگر مشکلاتی که در تفسیر مسائل بر سر راه مشروطیت وجود داشت. در دوره‌ی مجلس اول در پی اختلافاتی که بین مشروطه‌خواهان و شاه به وجود آمده بود، انجمن‌ها و مشروطه‌خواهان به فکر ایجاد «قشون ملی» افتادند تا در صورت لزوم از این قشون علیه قشون دولتی استفاده کنند. همین مسئله مایه‌ی شدت و حدت بیشتر اختلاف شاه با مجلس و مشروطه‌خواهان شد، تا جایی که مجدالاسلام، همین «قصه تشکیل گارد ناسیونال» یا «قشون ملی» را یکی از عوامل و جهاتی می‌داند که «از روز شروع، انحطاط مجلس را به صوتِ جلی به تمام عالمیان اعلان» می‌دارد. می‌گوید مردم ایران در مسائل سیاسی و اجتماعی و «امورات تمدن» از «الفاظ متداوله» در اروپا تقلید می‌کنند، بی‌آن که «معانی اصلی و مفاهیم واقعی آنها را بفهمند.» چنان‌که «گارد ناسیونال» را

در کتاب‌ها خواندند و خیال کردند که منظور از قشون ملی یاگارد ناسیونال این است که «حتماً باید ملت در مقابل دولت دارای قشون و استعداد نظامی باشد تا هروقت دولت بخواهد بر ملت غلبه کند، ملت بی‌استعداد نباشد، و چنان این خیال فاسد در کله‌های مردم ایران جایگیر و راسخ شد که من بدبخت هرقدر داد کشیدم و فریاد زدم به خرج احدی نرفت.»[۳۱۳] بعد توضیح می‌دهد که در واقع «قشون ملی» ایجاد می‌شود تا در موقع جنگ که قشون دولتی در مرزها سرگرم مبارزه است، در جهت کمک و یاری به دولت، انتظام شهرها را در دست گیرد. نه آن که «یک دسته مردم به‌عنوان داوطلب به‌اسم قشون ملی جمع شوند و خود را بر ضد قشون دولتی مهیا کنند»، چرا که «قشون دولتی همان قشون ملی است و ابداً فرق ندارد و دولت هرقدر قشون داشته باشد برای حفظ ملت است.»[۳۱۴] مجدالاسلام این سخنان را در دوره‌ای در روزنامه‌ی ***ندای وطن*** می‌نوشت که مجلس ملی اول برپا بود و حکومت، حکومت مشروطه بود. در درک او ملت از دولت جدا نیست و متأسفانه چنین برداشتی از «دولت» و امر «ملی»، برداشت عامه‌ی جامعه و جریان‌های روشنفکری و مشروطه‌خواه نبود. صدای او و کسانی چون او، در همهمه‌های پرآشوب صداهایی که همچنان بر اساس درک سنتی از ساختار ملت و دولت به مسائل مشروطه می‌نگریستند، به جایی نمی‌رسید. مشکل، آن گونه که مجدالاسلام کرمانی می‌اندیشید، تنها در بدفهمی اصطلاحات غربی و مفاهیم اصلی آنها خلاصه نمی‌شد. مشکل ریشه در جریان عمیق‌تری داشت که از عمق فرهنگ جامعه سر برمی‌کشید. جدا از استثناها، ایرانیِ مشروطه‌خواه با دیدگاه‌ها و توانمندی‌های ذهنی و فرهنگی خود و با برداشت‌هایی که با ساختار اجتماعی او مناسبت داشت به مسائل تازه می‌نگریست. دست‌کم برای چند سده، در ذهنیت تاریخی او، ملت (شریعت و پیروان شریعت) در تقابل و در ضدیت با دولت (سلطنت) معنا گرفته بود. چنین ذهنیتی وقتی به عبارت «قشون ملی» برخورد می‌کرد، بر اساس همان ساختار سنتی، به‌آسانی چنین استنباط می‌کرد که منظور از قشون ملی، قشونی است که علیه دولت به کار گرفته می‌شود.

استنباط‌هایی از این دست، از مفاهیم اساسی مشروطیت، نشان می‌دهد که بین آن چه که روشنفکران ناسیونالیست و عرف‌گرا، با همان بینش ایرانی، از مشروطه در ذهن داشتند، با آن چه که روحانیون و دیگر مشروطه‌خواهان از مشروطیت استنباط می‌کردند تا چه حد می‌توانست تفاوت باشد. دیگر این که طرح این مباحث در جامعه‌ی اسلامی اساساً محدودیت‌های اصولیِ دیگری هم به همراه داشت. وقتی در نوشته‌های محلاتی، نوشته‌هایی که تماماً مورد تأیید علمای مشروطه‌خواه نجف هم بود، از «حقوق ملی» به حقوق شرعی و شریعتی تعبیر می‌شود، یا در نوشته‌ی عبدالرسول کاشانی از علمای مشروطه‌خواه، «دولت غیرملی» به دولتی معنی می‌شود که مذهبی نداشته باشند، جای شگفتی نیست که از قشون ملی، چنان تعبیر و تفسیری کنند.

با این همه به برکت اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی تحولاتی که در مفهوم سیاسی و اجتماعی کلمه‌ی ملت ایجاد شده بود، امر مهمی بود. ملت واجد حقوق سیاسی و اجتماعی و واجد حق مداخله در سرنوشت سیاسی مملکت شده بود. همین امر مایه‌ی هراس متشرعان و درباریان طرفدار حکومت شده بود. مظفرالدین شاه در یکی از دست‌خط‌های خود از مجلس با عنوان مجلس شورای اسلامی یاد کرد و این کار موجب اختلاف و اغتشاش شد. با فشار مردم، رهبران مشروطه زیر بار نرفتند و درخواست کردند که مجلس شورای اسلامی به مجلس شورای ملی تبدیل گردد و چنین هم شد. به گفته‌ی ناظم‌الاسلام کرمانی، استدلال مشروطه‌خواهان این بود که اگر نام مجلس، شورای اسلامی باشد، ممکن است «بعضی به‌اغراض شخصیه یکی از مبعوثین را تکفیر کنند و آن‌وقت بگویند کافر در مجلس اسلامی چه می‌کند... دیگر آنکه، طایفه‌ی یهود و ارامنه و مجوس نیز باید منتخب خود را به این مجلس بفرستند و لفظ اسلامی با ورود آنها نمی‌سازد. مناسب لفظ ملی است»[۳۱۵] اشتباه نشود، منظور ناظم‌الاسلام این نیست که هر ملحد و بی‌دین و لامذهب می‌توانست وارد مجلس شورای ملی شود. حقیقت این است که در کاربرد لفظ «ملی» بیشتر و اساساً به همان پیروان شریعت‌های مختلف نظر داشتند، تا اقلیت‌های مذهبی

هم بتوانند نمایندگانشان را به مجلس بفرستند. توجیه شرعی این امر در «تنبیه‌الامه و تنزیه المله» آیت‌الله نائینی به‌خوبی منعکس شده است.[۳۱۶] اما همین ناظم‌الاسلام کرمانی که چنان نکته‌ای را در ترجیح «ملی» بر «اسلامی» متذکر شده است، در بخش دیگری از *تاریخ بیداری ایرانیان* به نکته‌ی پراهمیت‌تری اشاره می‌کند که روح زمان را به‌خوبی منعکس می‌کند. درباره‌ی فعالیت‌های «انجمن مخفی»، یکی از انجمن‌های مشروطه‌خواه، می‌نویسد که پس از شروع انتخابات «مسموع افتاد» که طایفه‌ی یهود و ارامنه و زردشتی‌ها مصرند که از جانب خود وکیلی به مجلس بفرستند. چون این «مطلب باعث ایراد علمای نجف و اصفهان» می‌شد، انجمن رأی داد که «حضرات را دیده، آنها را منصرف کنیم از انتخاب وکیل از نوع خودشان.» پس با زحمات بسیار، طایفه‌ی ارامنه با «نهایت نجابت و معقولیت» حقشان را دادند به آقای طباطبایی و طایفه‌ی یهود هم حقشان را واگذار کردند به آقای بهبهانی. اما زردشتی‌ها، ارباب جمشید را وکیل خود قرار داده بودند. اعضای انجمن مخفی با ارباب جمشید ملاقات می‌کنند تا او را از نمایندگی مجلس منصرف کنند. در این ملاقات ناظم‌الاسلام به ارباب جمشید می‌گوید: «مناسب این است که شما هم مانند طایفه ارامنه و یهود، یا حق خود را ساقط و یا به‌کسی دیگر از مسلمانان منتقل نمایید، یا آن‌که وکیل خود را از مسلمانان انتخاب نمایید»، چرا که اگر به‌واسطه‌ی این نوع انتخاب‌ها «هرج و مرج افتد و اختلافی بین اهالی پدید آید... نوع شما و ملت شما دچار زحمت و صدمه خواهند گردید.»[۳۱۷] البته ارباب جمشید از راه خود برنگشت و با وساطت آیت‌الله بهبهانی، از اقلیت‌های مذهبی، فقط او به مجلس راه یافت.

به همین جهت در جریان نهضت مشروطه و بعد از مشروطیت هم، وقتی از علما به‌خصوص طباطبایی و بهبهانی به‌عنوان رییس ملت یاد می‌کردند، همچنان مفهوم مسلط ملت، همان مفهومی بود که از ساختار شریعت در برابر دولت برمی‌خاست. گرچه به اجماع رعایا و مردم هم نظر داشتند، چرا که اکثر مردم مسلمان بودند. ناظم‌الاسلام کرمانی می‌نویسد، در جریان نهضت

مشروطه «اعضاء انجمن مخفی چنین صلاح دیدند که از طرف رئیس ملت آقای طباطبایی تلگرافی به پادشاه مملکت ژاپون مخابره شود.» در متن تلگراف، از امپراتور ژاپن خواسته شده بود که مساعدت کند تا مسلمانان مقیم آن کشور «آسوده و محترم بتوانند از عهده تکالیف دینی و دنیوی برآیند.» امضای زیر تلگراف بدین شرح است: «رئیس ملت اسلام در ایران، محمد الحسینی الطباطبایی.»[۳۱۸] و چون همان زمان شایع شده بود که آیت‌الله بهبهانی در نهان با عین‌الدوله و درباریان رفت وآمد دارد، اعضای انجمن برای این‌که او را از این نوع ارتباط و عدم همراهی با ملت برحذر دارند، متن تلگراف و عین دست‌خط طباطبایی را نزد بهبهانی می‌برند که ببینید «یکی از فواید همراهی با ملت این است که امروز آقای طباطبایی، طرف با سلاطین و امپراطوران سترگ شده است.» بعد به بهبهانی می‌گویند اگر شما هم از مراودات مخفیانه‌ی اجزای خود با عین‌الدوله دست بردارید و برای تأسیس «عدالتخانه» قیام کنید، وقتی «ملت به مقاصد خود نائل» آمد «اختیار تاج و تخت ایران با حضرت آقا خواهد بود....»[۳۱۹]

بعد از به توپ بستن مجلس در رمضان ۱۳۲۶ قمری (۱۲۸۷ شمسی)، سه مرجع بزرگ تقلید، خراسانی، مازندرانی و طهرانی در اعتراض به جنایات محمدعلی شاه، نامه‌ای توسط سفیر هلند در بغداد، به «کنفرانس حاکمیت لاهه» می‌فرستند و در آن درباره‌ی این نامه می‌نویسند: «این ورقه فعلاً ورقه رسمی ملت ایران شمرده می‌شود.» نیز «ماها که رؤسای روحانی ملت هستیم... وکیل به ابلاغ هستیم که... .» این اعتراض‌نامه که در روزنامه‌ی *صوراسرافیل* منتشر شده است این‌گونه خاتمه می‌یابد: «خدام شریعت جعفریه، رؤسای روحانی ملت ایران و قاطبهٔ شیعهٔ جعفری، علمای نجف اشرف.»[۳۲۰] حتی تا سال ۱۳۴۱ قمری (۱۳۰۳ شمسی)، هنوز در نوشته‌ی بعضی از روحانیون، «ملیت» و «حق ملیت» همچنان با مفهوم شریعتی و مذهبی آن پیوند دارد. در بخشی از رساله‌ی «دلائل براهین الفرقان» که در اصل نوشته‌ی شیخ ابوالحسن نجفی مرندی است، یک روحانی دیگر به‌نام شیخ عبدالرحیم، نجل صاحب فصول،

به خواهش مؤلف، مطلبی در تطبیق «دارالندوه و دارالشورای ملی» و در اعتراض به مجلس و مشروطیت می‌نویسد که از جهات بسیاری درخور تأمل است: «مشروطیت که... به یهود و نصاری و مجوس حق انتخاب وکیل و حق ملیت داده و آنها را با مسلمانان برادر وطنی کرده و اهل فجور را آزادی بخشیده است، چرا حق ثابت اسلام را از بین برده و مسلمانان را از حق ملیت خود محروم نموده و متدینین را مقید داشته است؟» و در جای دیگری از مطلب خود، به مسلمانان سایر ولایات توصیه می‌کند که «از مسلمانان تهران حس ملیت و غیرت اسلامیت آموزند... و بی‌جهت خود را در خون اسلام و پایمال کردن حقوق ملیت خود، شریک نکنند.»[۳۲۱]

درکاربردهایی از این دست، همان‌گونه که پیش‌تر هم گفته‌ام، ملت، ملیت و حقوق ملیت، هیچ ربطی به ایران در معنای یک واحد سیاسی با یک حکومت ملی، آن‌گونه که امروز می‌فهمیم، نداشت. به همین جهت از مسلمانان هر شهر هم به‌عنوان ملت آن شهر یاد می‌شد. پیش‌تر در تلگراف علمای شیراز دیدیم که نوشته بودند: «علمای ملت هر شهر به حکومت شورش کردند»، دولت، حاکم آن شهر را معزول کرد. در بخش دیگری از همان تلگراف آمده است: «اینک قریب پنجاه روز است... ملت فارس به مرکز سلطنت قاهره، تظلم نمودیم... .»[۳۲۲]

گرچه اکثر مردم مسلمان بودند، اما ملت در این نوع تعبیرات، صرفاً به مردم در معنای people اطلاق نمی‌شد. مسلمانی آنان و این که پیرو شریعت اسلام بودند، به‌طور اساسی و بنیادی در مدنظر بود. حاج آقا نورالله مجتهد اصفهانی، یکی از روحانیون مشروطه‌خواه، در نامه‌ای که در اوایل مشروطه به میرزا ابراهیم مجتهد شیرازی نوشته است، می‌گوید: در روزگار استبداد، چنان رفتار کردند که نزدیک بود «اسمی از دین و ملت محمدی صلی‌الله علیه وآله، باقی نگذارند.» اما امروز، با مشروطیت و ایجاد مجلس ملی «نور شریعت و تمدن و ملت‌پرستی و دین‌داری و معدلت و مساوات و اتفاق دولت و ملت و اتحاد کلمه، آفاق را روشن کرد.» نیز «دول بزرگ خارجه»، بعد از سال‌ها

تجربه و زحمت برای یافتن «جهت جامعی برای اتحاد کلمه»، سرانجام «وطن را که امر اعتباری است» انتخاب کردند و حب وطن را دستمایه‌ی اتحاد قرار دادند و شهدای وطن را به‌نام نیک ابدی می‌ستایند. و علت این امر این است که ملل بیگانه «اهمیتی به دین و مذهب نمی‌دهند... ثانیاً در ممالک آنها ادیان مختلفه و مذاهب متشتته از گبر و یهود و بت‌پرست و نصاری و غیره... بسیار است، هرگاه دین را مصدر نمایند به اختلاف مذاهب، اختلاف در امورشان پیدا خواهد شد... ولی ایران که نعمت خداداد دارد و تمام به یک دین هستند و قوامی هم دارند و کتابی مثل قرآن... در دست، اگر این مشروطیت و مجلس شورای ملی کاملاً جاری گردد و میزان شرع پیش آید، دولت و ملت ایران طفلی است [که] یک شبه راه صدساله می‌رود.»[۳۲۳]

البته وقتی کم‌کم ملت به معنی اجماع رعایا یا مردم به‌کار گرفته می‌شد، بر اساس همان ساختار قدیمی و معنای شرعی‌ای که می‌شد از ملت هر شهر سخن گفت، از مجموع رعایای هر شهر هم به‌معنی ملت یاد می‌کردند. مثل ملت آذربایجان، فارس، طهران و...[۳۲۴] با گذشت زمان ملت بیشتر و گاه فقط به‌مفهوم مجموع رعایای ایران به‌کار گرفته می‌شد که توسعاً پیرو شریعت اسلام هم تلقی می‌شدند. اما از اواخر دوره‌ی قاجار و به‌طور روشن‌تر از اوایل حکومت پهلوی، ملت به‌معنای ملت ایران (مجموع مردم ایران)، جا افتاد و از قید وابستگی به مفهوم شرعی و مذهبی آزاد شد، و در پاره‌ای از نوشته‌ها به این «آزادی» تصریح هم کردند. یکی از خواست‌های مندرج در پروگرام حزب دموکرات ایران، مربوط است به تساوی. در همین پروگرام، در بخش مربوط به «حقوق مدنیه» خواستشان را این گونه نوشته‌اند: «تساوی همه افراد ملت [مجموع مردم، بدون وابستگی به شریعت و مذهب خاصی]در مقابل دولت و قانون، بدون فرقِ نژاد، مذهب و ملت[دین و شریعت] .»[۳۲۵] به این ترتیب، نویسندگان آن پروگرام در یک جمله‌ی ساده، با دوبار به کار بردن کلمه‌ی «ملت» در دو مفهوم کاملاً متفاوت، تعمداً سعی می‌کردند که تفاوت مفهومی را که از ملت در معنای جدید (مجموع مردم) در ذهن داشتند، به

نمایش بگذارند. تفاوت کاربردها، اختلاف برداشت‌ها و دیدگاه‌ها را هم نشان می‌داد، اختلاف برداشت‌هایی که به‌صراحت به تفسیرهای متفاوت و در نتیجه کاربردهای متفاوت می‌انجامید. این تفاوت برداشت‌ها و کاربردها فقط در دایره‌ی کاربرد لفظ «ملت» محدود نمی‌ماند و به دایره‌ی ترکیبات و اصطلاحات سیاسی و اجتماعی مهم دیگری که در نظام مشروطیت؛ مفهوم مشخص یا بیش وکم مشخصی داشت، نیز کشیده می‌شد. و از این راه، تفسیرها و تعبیرهای کاملاً متفاوتی از اساسی‌ترین دست‌آوردهای مشروطیت به دست داده می‌شد.

وقتی ملکم خان چندسالی پیش از اعلان مشروطیت از «مصالح ملی» یا «عامه طبقات ملت» سخن می‌گفت و می‌نوشت: «عموم سلاطین ایران، بنا به "رسوم ملی" همیشه مایل و مشغول شکار بوده‌اند...»[۳۲۶] در کاربرد او آن تعبیرات و «رسوم ملی» هیچ ربطی به دین و شریعت نداشت. اما وقتی سید عبدالحسین لاری، دوسالی پس از اعلان مشروطیت، از «قانون ملی» و «مکارم سیرت» و «مراسم ملت» و «شریعت» سخن می‌گفت، چنین تعبیراتی در نوشته‌ی او صرفاً در ربط و پیوند با شریعت و آیین آن معنی می‌داد، و هیچ ارتباطی با «ملت» و «ملیت» و مفاهیم آن، آن‌گونه که در نوشته‌های روشنفکران ناسیونالیست یا عرف‌گرایی چون آقاخان و ملکم به کار می‌رفت، نداشت. اگر روحانیون مشروطه‌خواه در جریان نهضت مشروطیت و پس از آن، «قوام ملت» یعنی مجموع رعایا یا پیروان شریعت را، در شریعت و قوام و استمرار قوانین آن می‌دیدند، سال‌ها پیش‌تر از آنان، آقاخان کرمانی بر اساس نگرش ناسیونالیستی‌ای که داشت و تحت‌تأثیر اندیشمندان غربی، تصریح می‌کرد که «مقصود از ملت، امتی است که به یک زبان سخن می‌گویند. مثلاً ملت عرب یعنی عربی‌زبانان، ملت ترک یعنی ترک زبانان، ملت فارس یعنی فارسی-زبانان... [و] قوام هر قوم و ملت به قوام زبان آنان است.»[۳۲۷] اگر در نوشته‌های او و دیگر مشروطه‌خواهانی چون او، از زرتشت و آیین او ستایش می‌شود، ربطی به اعتقادات مذهبی ندارد. دین و آیین او را مظهری از ملیت و در ربط با فرهنگ ملی به معنای جدید می‌دیدند.[۳۲۸]

وقتی کار تقلیل‌دادن مفاهیم بدان‌جا می‌کشید که «حقوق ملی» به حقوق شرعی و «ملت» به معتقدان شریعت تعبیر می‌شد، معلوم بود که بر سر «آزادی» چه می‌آمد. چنان‌که «ثقةالاسلام تبریزی» برای قانع کردن روحانیون مخالف مشروطه، آزادی را در نظام مشروطه به «امر به معروف و نهی از منکر...» تعریف می‌کرد و می‌نوشت که بزرگ و کوچک و وضیع و شریف باید به قانون شریعت طاهره عمل کرده... و «امر به معروف و نهی از منکر را که آزادی زبان و قلم عبارت از اوست»، از دست ندهند.[۳۲۹] اما آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی، بر اساس همان برداشتی که از مفهوم ملت در نظام دموکراسی و مشروطیت داشتند، در سخن از آزادی تا بدان‌جا پیش می‌رفتند که سال‌ها قبل از اعلان مشروطیت درباره‌ی آزادی زنان، چنین می‌نوشتند: «عالم انسانیت به سرحد کمال نخواهد رسید مگر این که زنان نیز در جمیع امور و حقوق با مردان مشترک و برابر باشند.»[۳۳۰]

فراموش نکنیم که این نوع نوشته‌های روشنفکرانی چون آخوندزاده، آقاخان کرمانی و... هیچ‌گاه در جامعه‌ی ایران آن زمان به‌طور علنی امکان نشر و چاپ نیافت. گرچه دست‌نویس پاره‌ای از این آثار در محافل روشنفکری ایران با ترس و لرز خوانده می‌شد، اما بیشتر این نوشته‌ها، حتی سال‌ها بعد از مشروطیت هم، در ایران اجازه‌ی انتشار نیافت. داستان آن درازدامن است و از بحث ما خارج. «مشروطیتی» که عملاً امکان نشر و بیان می‌یافت، مشروطیتی بود اسلامی شده و ایرانی که از آن در مقابل مشروطیت و دموکراسی غربی، به «مشروطت ایران»[۳۳۱] و یا به تعبیر ثقةالاسلام تبریزی به «مشروطه ایرانی» یاد می‌کردند. ظاهراً «هم‌شکل» و همسنگ آن چه که در سال‌های اخیر تحت عنوان بسیار مبهم و غیردقیق «دموکراسی ایرانی» این‌جا و آن جا نوشته یا شنیده می‌شود.

ثقةالاسلام تبریزی در اعتراض به مخالفان مشروطه می‌گوید: اگر منظور شما این است که دولت باید «مقید و مشروط باشد که کدام احکام شرعیه را اجرا نماید... و قانونی بر خلاف اصول مذهب و خلاف مذاق مملکت وضع

ننماید و به عبارت صریحه مشروطه ایرانی مقلد مشروطه دول خارجه نباشد، در این صورت نزاعی نخواهد ماند و در قانون اساسی رعایت این نکات شده است و مشروطه ایرانی نمی‌خواهد که بدعتی در دین گذاشته شود.»[۳۳۲] ثقةالاسلام، آن سخنان را در رساله‌ی کوچکی (جزوه‌ای) به‌نام «لالان» در ۱۳۲۶ قمری، یعنی نزدیک به ۸۹ سال پیش در تبریز نوشت و بر زبان آورد. سخنان او را مقایسه کنید با سخنان دو تن از سرشناسان نهضت ملی ایران، در جزوه‌ای که در دی ماه ۱۳۵۹ شمسی در اروپا منتشر شد، بدین عبارت: «نهضت ملی ایران... [و] همه نیروهای ملی... همه با هم برای ایجاد یک حکومت ملی، نه دیکتاتوری "ناسیونالیستی"، نه یک نظام "لیبرالی"، بلکه یک دموکراسی ایرانی که دین و مذهب ملت ما نیز از اجزاء لاینفک آن خواهد بود، مبارزه می‌کنند، چنان که در انقلاب مشروطه، در کشمکش نامساوی بر ضد رضاخان، در جنبش انقلابی ملی کردن نفت و در انقلاب اخیر ایران نیز چنین کردند.»[۳۳۳]

اگر شیر بی‌یال و دم و اشکم «مشروطه ایرانی» در نوشته‌های مشروطه‌خواهان آن عصر با همه ابهام‌ها، تناقض‌ها، بدفهمی‌ها و تقلیل‌دادن‌ها، لااقل به زبان شرعی تعریف شده است، اما در زبان معاصر «دموکراسی ایرانی» همچنان معلوم نیست که چیست! به‌راستی دموکراسی ایرانی چگونه دموکراسی است و چگونه می‌تواند دین و مذهب، جزء لاینفک دموکراسی باشد؟

قصدم از نقل این نمونه‌ها، رد یا قبول سخنی نیست. قصدم طرح این نکته‌ی مهم است که با همه‌ی تفاوتِ برداشت‌ها، مشکل برخورد ما با مشروطیت، مدنیت غربی و دموکراسی، ریشه در چه دارد و چگونه در طول تاریخ معاصر ما استمرار یافته است. مشکلی چنان آشنا که یک مُبلِغ مسیحی را بر آن می‌داشت که ۹ سال بعد از اعلان مشروطیت، چنین بنویسد: در ایران تا پیش از انقلاب مشروطه، شاه بر جان و مال رعایای خود حاکم مطلق بود، اکنون این اقتدار اندکی محدود و تعدیل شده است. قانون در ایران، قانونی است مبتنی بر قرآن. حال آن که دولت جدید بر اساس ایده‌های غربی شکل گرفته است و این دو با

هم در تناقض و ناسازگارند. مشکل بتوان از برخورد این دو اجتناب کرد.[۳۳۴]

با این همه انقلاب مشروطه‌ی ایران، با همه کاستی‌های آن، دستاوردهای خود را داشت. اگرچه از آن به «انقلاب شهید» و «انقلاب ناقص»[۳۳۵] یاد کرده‌اند، چرا که کاملاً به آرمان‌های خود دست نیافت، اما در جریان آن و سال‌ها پس از آن و به تدریج، مفهوم جدید «ملت» پدیدار شد و جا افتاد. مفهوم جدید، از قید وابستگی به شریعت و دین آزاد گردید و ملت به‌عنوان «واضع قانون» گاه در مقام عمل و بیشتر در مقام نظر، به جستجوی حقوق اجتماعی خود پرداخت، اما به گوهر اتحاد با دولت دست نیافت. و شگفتا که همچنان بر اساس همان ساختارِ «اختلاف»، اختلافی که بین ملت (شریعت) و دولت (سلطنت و حکومت)، در دین و در تلقی شیعه وجود داشت، اختلاف بین ملت، یعنی مجموع مردم ایران و دولت، از میان برنخاسته است و طلسم این اختلاف دیرپا و مزاحم شکسته نشده است. «انقلاب ناقصِ» مشروطه نتوانست به یکی از مهم‌ترین آرزوهای مشروطه‌خواهان، یعنی آرزوی اتحاد ملت و دولت جامه‌ی عمل بپوشاند و نقطه‌ی پایانی بر این اختلاف دیرینه نهد، اختلافی که از درون و برون فرهنگ دینی ما سر بر می‌کشید و در فضای استبدادزده‌ی جامعه‌ی ما می‌بالید تا به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین موانع، سد راه رشد و گسترش جامعه‌ی مدنی گردد.

آخوندزاده در ۱۸۷۱ میلادی در نامه‌ای که پیش‌تر به مطالب آن اشاره کردم به میرزا یوسف خان مستشارالدوله می‌نویسد:

> «ملت ما کل ارباب خدمت را و کل ارباب مناصب سلطنت را اهل ظلمه می‌شمارند. مادامی که این اعتقاد در نیت ملت باقی است، مغایرت باطنی فیمابین ملت و سلطنت جاوید است... این مغایرت باعث مفاسد عظیمه است که به تعداد نمی‌گنجد و رفعش از واجبات است. سبب این مغایرت فیمابین ملت و سلطنت علماست. آیا به چه سبب علما در امزجه و طبایع مردم آنقدر تصرف دارند که مردم، بلابحث و ایراد، به حرف ایشان گوش می‌دهند و از سلطنت باطناً تنفر

می‌ورزند؟ به‌سبب آنکه علما مرجع ناسند و آیا به چه سبب مرجع ناس شده‌اند؟ به‌سبب آن که امر مرافعه [قضاوت] که اعظم شروط سلطنت است در دست ایشان است و حوایج مردم از علماء رفع مـی‌شود و سلطنت امر عارضی است. در حقیقت عمال سلطنت نسبت به علماء به منزله چاکرانند که باید احکام ایشان را مجری دارند. نهایت منافع ملت و آبادی مملکت و وطن مقتضی آن است که در میان ملت و سلطنت اتحاد و الفت پیدا شود و سلطنت استقلال باطنی و ظاهری حاصل کند و خودش تنها مرجع ملت گردد و علما را در امور اداره شریک خود نسازد. به همین تدبیر که اشاره شد بنا بر اعتقاد ما به‌مرور ایام مغایرت از میان ملت و سلطنت رفع تواند شد... در این که رفع مغایرت از میان ملت و سلطنت از واجبات است، اصلاً حرفی نیست.»[۳۳۶]

او سی وپنج سال قبل از اعلان مشروطیت، چنان آرزویی را در دل و در سر می‌پروراند و فرخی یزدی، البته با نگرشی متفاوت، چندین سال پس از اعلان مشروطیت، همچنان می‌سرود:

دولت هر مملکت در اختیار ملت است
آخر ای ملت، به کف کی اختیار آید ترا؟[۳۳۷]

نقش استبداد و مهم‌تر از آن نقش دین، مذهب و تلقی شیعه از حکومت را در ایجاد چنین اختلافی باید به‌جدّ و با نگاهی تازه به کاوش و جستجو گرفت. به نظر می‌رسد که بازخوانی تاریخ این دوره از این دیدگاه، و بررسی منابع و مآخذ مربوط به آن، امری مهم و ضروری است.

از دفتر روشنفکری

در قلمرو ترس: عصر سنت و نوآوری

در فرهنگ اسلامی، در یکی از تقسیم‌بندی‌ها، حکمت که آن را «علم به حقایق اعیان موجودات به‌قدر طاقت بشری» تعبیر کرده‌اند به «حکمت مشائی»، «کلام»، «حکمت اشراقی» و «عرفان نظری» تقسیم می‌شود.[۳۳۸] پایه‌ی حکمت مشائی و کلام بر «عقل» و پایه‌ی حکمت اشراقی و عرفان نظری بر «شهود» استوار است. به صاحبان آن آرا و عقاید به‌ترتیب حکیم مشائی، متکلم، حکیم اشراقی، عارف و صوفی می‌گویند. و این اختلاف در نام‌گذاری به التزام یا عدم التزام نظری آنان به شریعت مربوط است: بدین معنی که اگر حکیم مشائی در علم به حقایق و دریافت‌ها و بحث‌هایش از آن دریافت‌ها، به شریعت ملتزم باشد، او را متکلم می‌گویند واگر نه، «مشائی» می‌نامند. بر همین قیاس اگر حکیم اشراقی در علم به حقایق و دریافت‌ها و بحث‌هایش ملتزم به شریعت باشد او را «صوفی» یا توسعاً عارف می‌نامند و اگر ملتزم به شریعت نباشد، حکیم «اشراقی» می‌گویند.[۳۳۹]

در قرن یازدهم هجری، فلسفه‌ی ملاصدرا که خود از آن به «حکمت متعالیه» یاد کرده است، بر پایه‌ی ترکیب و امتزاج مبانی حکمت مشائی، کلام، حکمت اشراقی و عرفان نظری نضج گرفت و به‌عنوان بیان نهایی فلسفه و حکمت اسلامی، در چند قرن اخیر نزد علاقه‌مندان به حکمت و علوم عقلی، مطرح بحث بوده است. فلسفه‌ی او در حقیقت میعادگاه تلاقی و وحدت دو شعبه‌ی مهم تفکر ایرانی، یعنی شعبه‌ی عقلی و شهودی آن بوده است. تلاقی و وحدتی که به‌نفع تشیع، بیان نهایی یافته بود و بیش و کم به حکمت مسلط در جامعه‌ی اسلامی مبدل گردیده بود. چنان که شارحان حکمت در دوره‌های

بعد، که مدرسان فلسفه‌ی او هم بوده‌اند، حتی حکمت مشائی را در زیر سیطره‌ی نفوذ و اندیشه‌ی او به بحث و کند وکاو می‌گرفتند. در حقیقت «حکمت متعالیه»ی او نقطه‌ی پایانی بر «اندیشیدن فلسفی» در ایران نهاد و بعد از او بیشتر کسانی که به‌عنوان حکیم و فیلسوف در حوزه‌های درس و بحث به حکمت می‌پرداختند، شارحان و مدرسان بزرگ حکمت اسلامی بودند که در شعبه‌ای از حکمت: حکمت مشاء، کلام یا عرفان نظری استادی و تسلط داشتند. اگرچه در بعضی از نوشته‌ها، از این شارحان به رئیس‌الحکما، سیدالحکما و یا خاتم‌الحکما و نظایر آن یاد می‌کردند، اما واقعیت این بود که کار اینان نه اندیشیدن و نوآوری و تازه‌اندیشی بود و نه به مسائل اجتماعی و سیاسی توجه عمیقی داشتند. نوآوری‌هایشان در این حد خلاصه می‌شد که برای رد یا قبول فلان موضوع عقلی و فلسفی، از طریق تعقل، ادله و یا براهین دیگری، علاوه بر آن چه که در پیش ارائه شده بود، ارائه دهند. اینان در فن خود، استادان کم‌نظیر، برجسته و نمونه‌ای بودند که ناقلان و حاملان حکمت پیشین به‌شمار می‌آمدند و کورسوی چراغ حکمت اسلامی را در دوره‌ی قاجار روشن نگه می‌داشتند؛ دوره‌ای که ما با مدنیت غربی، کم‌کم آشنا می‌شدیم و سعی می‌کردیم از طریق ترجمه به این آشنایی عمق بیشتری بدهیم.

درست در زمانی که ملاعلی نوری (متوفی ۱۲۶۴ قمری) که از او به «استاد جمیع حکماء متأخر» و «خاتم الحکماء المحققین» نیز یاد می‌کنند، به درس و بحث حکمت اسلامی اشتغال داشت، اولین رساله‌ی علمی اروپایی در زبان فارسی منتشر شد. رساله‌ای به‌نام «رساله آبله کوبی»، تألیف دکتر کارمک که به ضمیمه‌ی «انوارالناصریه یا مراةالحکمة الناصریه» در ۱۲۴۵ قمری در تبریز به چاپ رسید.[۳۴۰] و در همان دوره‌ی او، عباس میرزا ولیعهد در جهت درک «اسباب ترقی و اعتلاء دولت تزار» به ترجمه‌ی «تاریخ پطرکبیر» اشاره کرد و بر اساس همان ضرورت «تاریخ تنزل و خرابی دولت روم» اثر ادوارد گیبون، «به‌عنوان نمونه‌ای آموزنده» به زبان فارسی برگردانده شد.[۳۴۱]

بعد از او حوزه‌ی حکمت و عرفان اسلامی با «حکمای اربعه»: ملاهادی

سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ قمری / ۱۲۵۱ شمسی)، آقا محمدرضا قمشه‌ای (متوفی ۱۳۰۶ قمری)، آقا علی مدرس (متوفی ۱۳۰۷ قمری) و آقا میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ قمری) هنوز رونقی داشت.[۳۴۲] ملاهادی سبزواری از بزرگ‌ترین حکما و مدرسان فلسفه‌ی اسلامی بود. پایان زندگی او مقارن بود با آغاز حکومت سپهسالار (۱۲۸۸ قمری / ۱۲۵۰ شمسی)، یعنی عصر گسترش آشنایی ما با فرهنگ و مدنیت غربی. حضور او در چنین عصری، عصر سنت و نوآوری، آخرین رشته‌های الفت جامعه‌ی ایرانی را به «سنن و معارف قدیمه»[۳۴۳] به نمایش می‌گذاشت. او هنگامی روی در نقاب خاک می‌کشید که به دست مترجمان عصر، بخشی از بهره‌های علم و حکمت غرب، یعنی آرای نیوتن، دکارت و داروین به زبان فارسی ترجمه و منتشر شده بود. چندسالی پیش از مرگ سبزواری، علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه بر مبنای آرای نیوتن، کتاب «فلک‌السعاده» را به نگارش درآورده بود (۱۲۷۸ قمری)[۳۴۴] و در زمینه‌ی حکمت و فلسفه‌ی غرب، العازار رحیم موسایی همدانی و امیل برنه فرانسوی، «روش به‌کار بردن عقل» اثر معروف دکارت را با عنوان حکمت ناصریه یا کتاب دیاکرت به جامه‌ی زبان فارسی درآوردند و در ۱۲۷۹ قمری منتشر کردند. بانی این ترجمه «کنت دوگوبینو» بود.[۳۴۵] دو سال پیش از درگذشت سبزواری، میرزا تقی خان انصاری کاشانی طبیب و معلم دارالفنون، دل به دریا زد و بهره‌ای از اندیشه‌های داروین را درباره «اصل انواع بنا بر انتخاب طبیعی» در ۱۲۸۷ قمری (۱۲۴۹ شمسی) در رساله‌ای با نام فریبنده‌ی «جانورنامه» منتشر کرد و آن عقاید را در کنار مطالبی در مورد «جنبدگان زهرناک» ایران مورد بحث و بررسی قرار داد.[۳۴۶] در همین سال میرزا جعفر قراچه‌داغی، «مثل حکیم سیسموند» را در مسائل اقتصادی از فتحعلی آخوندزاده ترجمه و منتشر کرد و در مقدمه‌ی آن از کتاب دیگر آخوندزاده، «تمثیلات» و ترجمه‌ی آن سخن به میان آورد.[۳۴۷] میرزا یوسف خان مستشارالدوله نیز در همین سال ۱۲۸۷ قمری کتاب معروف خود «یک کلمه» را که سال‌ها جزو ادبیات سیاسی مشروطه، موردمطالعه‌ی آزادی‌خواهان

بود، به اتمام رساند. منظور او از یک کلمه «قانون» بود و من پیش‌تر درباره‌ی آن سخن گفته‌ام.[۳۴۸]

در این که نهضت ترجمه‌ای که آغاز شده بود، در طرح پاره‌ای از افکار تازه تأثیر داشت و دیدگاه‌های نوینی را پیش روی بعضی از دوستداران علم و سیاست نهاد، تردیدی نیست. البته این دیدگاه‌های تازه، دگرگونی‌های ذهنی نسبتاً مهمی هم در بعضی از صاحبان فکر به وجود آورده بود. اما واقع‌بینانه نیست که از تأثیر این دگرگونی‌ها به این نتیجه رسید که در «طبقه اندیشمند» جامعه‌ی آن عصر، «همهٔ آن معانی نفی منقولات و آرای گذشتگان بود...، در اساس تفکر پیشینیان رخنه افتاد، تحول ذهنی تازه‌ای در جهت عقلی محض ظاهر گشت، به دانش تحققی اعتقاد پیدا شد، دانشی که پایه‌اش بر تجربهٔ عینی بود، و رابطهٔ آدمی با جهان هستی در اصالت عمل و اختیار شناخته گردید.»[۳۴۹]

گرچه ترجمه و تألیف کتاب‌هایی از آن دست در دوره‌ی ناصری، مثل کتاب دکارت یا طرح پاره‌ای از آرای نیوتن در «فلک‌السعاده» و یا بیان ترس‌خورده‌ی آرای داروین در کتاب «جانورنامه» و نشر چند جزوه و رساله در زمینه‌ی سیاست، اقتصاد، قانون و قانون‌خواهی، کار ساده و پیش‌پا افتاده‌ای نبود، اما مبالغه و اغراق در تأثیر این نوع نوشته‌ها، باعث سردرگمی و بدفهمی تحولات تاریخ این دوره خواهد شد. طبقه‌ی اندیشمند آن جامعه، اگر به معنی دقیق کلمه چنین طبقه‌ای وجود می‌داشت، ظاهراً نباید به چند مترجم و نویسنده یا معلم دارالفنون محدود می‌ماند... در جامعه‌ای که «اندیشیدن» آزاد نباشد و تفکر فلسفی از پس چند قرن همچنان در محاق سیاه تعطیل افتاده باشد، از اعتقاد به «دانش تحققی»، «تحول ذهنی در جهت عقلی محض» و از «اصالت عمل و اختیار» سخن گفتن، واقع‌بینانه نیست. چنان که در همان جامعه و در حوزه‌های علمی و مدارس آن، بحث از فلسفه و حکمت اسلامی، آن‌هم در چهارچوب محدود «کلام» اسلامی، کفر و مایه‌ی ضلالت محسوب می‌شد، تا چه رسد به طرح و بحث اندیشه‌های مستقل.

ما از رده‌ی خود روحانیون، درباره‌ی این نوع محدودیت‌ها، گزارش‌های ارزنده‌ای در دست داریم: در زندگی‌نامه‌ی مجتهد روشن‌بین، آقا نجفی قوچانی، تصویر روشنی از فضای درس و بحث در حوزه‌های علمی عصر قاجار به دست داده شده است. او در سه چهار سال آخر سلطنت ناصرالدین شاه، در خراسان سرگرم تحصیل بود و بعد از ترور شاه برای ادامه‌ی تحصیل به اصفهان و بعدها از آن جا به نجف رفت. جوّ تعصب در مشهد (در اواخر حکومت ناصری) چنان بود که روحانیون انگشت‌شماری که با مسائل فلسفی و کلامی سروکار داشتند، از ترس علما و طلاب متعصب، ناگزیر بودند مجالس درسشان را در خفا برگزار کنند. حتی نوشته‌های خواجه نصیر طوسی و شروح آن، نظیر «شرح تجرید قوشچی» را نمی‌توانستند آزادانه بخوانند تا چه رسد به کتب دیگر.

آقا نجفی قوچانی می‌نویسد: در مشهد «شرح مطالع و شرح تجرید را در پنهانی خواندیم» چرا که «علما و طلاب مشهد، غالباً مقدس بودند. کتب معقول را مطلقاً از کتب ضلال می‌دانستند و اگر کتاب مثنوی را در حجره کسی می‌دیدند، با او رفت و آمد نمی‌کردند که کافر است و خود کتابها را نجس می‌دانستند و با دست مَس به جلد... نمی‌کردند، ولو خشک بود، که از جلد سگ و خوک نجس‌تر می‌دانستند... .»[۳۵۰] البته تعصب استدلال نمی‌شناخت و متعصبان هم غالباً اهل استدلال نبودند. اگر از آنان پرسیده می‌شد که دلایلشان در رد فلان کتاب چیست، به‌جای بحث و استدلال به این بسنده می‌کردند که این کفریات مایه‌ی گمراهی است و گفتگو درباره‌ی آنها «حرام» و به «کفر منجر می‌شود». در عصر موردنظر ما، این نحوه تلقی درباره متون فلسفی و همچنین علوم غیردینی، جنبه‌ی عام داشت. علم به‌طور عام و به‌زبان ساده و عوام‌پسند به دو دسته تقسیم می‌شد: علوم دنیایی و علوم مربوط به آخرت. در دوره‌ی فتحعلی شاه، ملااحمد نراقی در «معراج السعاده» از علوم دنیایی چنین سخن می‌گفت: «علم دنیا و آن علومی است که معظم فایده آن برای دنیاست، مثل طب و هندسه و نجوم و عروض و موسیقی و هیئت و حساب، و از این

علوم چندان بهجت و سعادتی در عالم عقبی حاصل نمی‌شود و از این جهت تحصیل آنها واجب نیست...»[۳۵۱]

ریشه‌های این نحوه تلقی را باید در تاریخ تحول اندیشه در فرهنگ اسلامی جستجو کرد. چند قرن پیش از این، غزالی مهم‌ترین ضربه‌ی کاری را بر تفکر فلسفی و میراث آن فرود آورده بود. درنتیجه، تلاش معتزله و خردگرایان کم‌کم رنگ باخت و نحوه‌ی تفکر اشعریان، فرصت رشد و گسترش به اندیشه‌ی خردگرا و تفکر فلسفی نداد و «اندیشیدن» در ایران اسلامی از مسیر نسبتاً آزاد آن خارج شد و در چهارچوب شرع گرفتار ماند. توجیهات شرعی و نیمه‌شرعیِ این امر در متون مختلف، به‌شیوه‌های گوناگون بازتاب یافته است و داستان پرملال آن، داستانی تکراری و آشناست. تازه آن بخش از فلسفه که در برابر علوم شرعی (علوم منقول)، از آن به «معقول» یاد می‌کردند و مورد دفاع روحانیونی چون آقا نجفی بود، فلسفه یا «معقولی» بود که حاصل و جوهر آن «توحید ذات و صفات و افعال حق» بود.[۳۵۲] اما روحانیون مخالف، آموزش همین نوع معقول را هم کفر می‌دانستند. در دید موافقان هم آموزش آن بخش از معقول که از آن به «علم الهی» و «علم اصول عقاید» یاد می‌کردند، محدودیت‌های اساسی خود را داشت. نراقی می‌گوید: «نه‌چنان است که جمیع مسائل که در کتب حکمیه نسبت به علم الهی داده‌اند و از مسائل این علم شمرده‌اند، دانستن آنها واجب و اعتقاد به آنها لازم باشد، بلکه قدر واجب از آن و آنچه امت مختاره بر آن اجتماع نموده‌اند، این است که... اعتقاد نماید که واجب تعالی شأنه متصف به جمیع صفات کمالیه است و منزه از جمیع صفات نقایص... و همچنین اعتقاد کند که آنچه پیغمبر او صلی‌الله علیه و آله فرموده، صدق و مطابق واقع است... .»[۳۵۳]

به‌زبان روشن‌تر فلسفه و اندیشه‌ی فلسفی تا بدان جا مجاز است که در خدمت دین باشد. با این‌همه جوّ تعصب در حوزه‌های ایران و نجف تا بدان حد بود که روحانیونی که به معقولاتی در همین حدود می‌پرداختند، گاه به بی‌دینی و بی‌علمی شهره می‌شدند و کار و بارشان در قیاس با کار و بار

روحانیونی که فقه و اصول درس می‌گفتند، به کسادی می‌کشید. آقا شیخ محمدباقر اصطهباناتی، نزد آقا نجفی قوچانی شکوه می‌کرد که «من از این [درس] معقول گفتن، شهرت گرفته‌ام به حکیم که تالی مرتبه لاابالی‌گری و بی‌دیانتی و بی‌علمی است و از این‌رو سال‌ها در گوشه انزوا به فقر و فلاکت و قرض‌داری مبتلایم.»[۳۵۴]

ضدیت با فلسفه به حوزه‌های خراسان و نجف محدود نمی‌شد و بیش و کم در ایران و همه‌ی حوزه‌های ایران، از چند قرن پیش به این سو، به انحای مختلف بروز و ظهور داشته است.[۳۵۵] از سویی دیگر، حکومت استبداد هم دشمن اندیشیدن و آزاداندیشی بود و با هرچه که مایه‌ی بیداری مردم تلقی می‌شد، سر مخالفت داشت. میرزا آقاخان نوری نه‌تنها به‌جهت این که «فرق اوضاع اروپا با اوضاع ایران» برای مردم مشخص نشود، به کتاب عباسقلی خان سیف‌الملک سفیر ایران به روسیه، اجازه انتشار نداد،[۳۵۶] بلکه بر اساس همان نوع استدلال مانع چاپ «مخزن الوقایع» و ده‌ها کتاب دیگر هم شد. مخزن الوقایع شرح سفارت فرخ خان امین‌الدوله به اروپاست و به دست میرزا حسین سرابی نوشته شده بود. آقاخان نوری درباره‌ی این کتاب چنین دستور داد: «البته نخواهید گذاشت عالیجاه میرزا حسین [سرابی] این کتاب را باسمه [چاپ] نماید که به همه جا منتشر شود و برای مردم درست آگاهی از اوضاع اروپا حاصل شود که مصلحت نیست... .»[۳۵۷]

در چنین فضایی طبیعی بود که خواندن روزنامه یا نوشته‌ها و تألیفات روشنفکران عرف‌گرا، عملاً با مشکلات و مصایب بسیار همراه باشد. در اوایل حکومت مظفرالدین شاه، حدوداً پنج شش سالی پس از زمانی که آقا نجفی قوچانی در خراسان درس می‌خواند، در زنجان، عالم دینی چون شیخ ابراهیم زنجانی از ترس تکفیرِ هم‌رده‌های خود، به‌طور محرمانه و «در نهایت پرهیز» روزنامه‌ی ***ثریا*** و ***پرورش*** (چاپ مصر)[۳۵۸] یا ***حبل‌المتین*** کلکته را می‌خواند، چرا که «طلاب و ملا» اگر می‌فهمیدند تکفیرش می‌کردند. به‌گفته‌ی او «تکفیر در نزد این بیچارگان نادان مانند آب‌خوردن است» و از آن بدتر در

دید اینان «آگاهی از دنیا، خصوصاً از وضع فرنگستان، اولین کفر است.» «هم شاه و هم اعیان و هم آخوندها» نمی‌خواهند که مردم چیزی بفهمند و از اوضاع جهان باخبر شوند.[۳۵۹] در این فضای ترس و وحشت، وقتی علی اصغرخان مشیرالممالک، در عالم دوستی دل به دریا می‌زند و کتاب ***سیاحتنامه ابراهیم بیگ*** را به زنجانی به امانت می‌دهد که بخواند، موکداً سفارش می‌کند که «احدی مطلع نشود... این کتاب قاچاق و ممنوع است.»[۳۶۰]

اما منابعی که با مطالعه‌ی آنها، روحانی منتقد و نسبتاً آگاهی چون شیخ ابراهیم زنجانی به مشروطه‌خواهی و قانون‌خواهی کشیده شد، به‌اقرار خود او، عبارت بود از: روزنامه‌ی ***حبل‌المتین*** (چاپ کلکته)، روزنامه‌ی ***ثریا*** و ***پرورش*** (چاپ مصر)، ***سیاحتنامه ابراهیم بیگ***، کتاب ***حاجی بابا***، پاره‌ای از نوشته‌های طالبوف و رمان‌هایی چون ***سه تفنگدار***، ***کنت مونت کریستو*** و چند کتاب در فیزیک و شیمی و تاریخ[۳۶۱] اینها مهم‌ترین نوشته‌ها و نشریاتی بود که زنجانی تا سال **۱۳۲۳** قمری با ترس و لرز مطالعه کرده بود. او با مطالعه‌ی همین منابع و با نگرش دقیق اوضاع اجتماعی، سیاسی و مذهبی ایران به خط تجدد و نوآوری گام نهاد. از احداث مدارس جدید دفاع کرد و در ترویج و تأسیس آنها کوشید. بعد از اعلان مشروطیت به‌عنوان نماینده‌ی زنجان به مجلس راه یافت و از اعضای مؤثر حزب دموکرات ایران شد.

این اعتراف صادقانه‌ی او که ***حبل‌المتین*** مقدمات آشنایی او را با مسائل جهانی فراهم کرد و ***سیاحتنامه ابراهیم بیگ*** «دری از افکار» به رویش گشود، گرچه نقش مطبوعات و نوشته‌هایی از آن دست را در بیداری مردم جامعه‌ی ما نشان می‌دهد، اما بیانگر این حقیقت تلخ هم هست که منابع مورد مطالعه‌ی اکثر مشروطه‌خواهان ایران تا چه‌اندازه محدود، کم‌عمق و بی‌محتوا بوده است. اگر دست بالا را بگیریم، آنانی که خوش‌اقبال‌تر بودند، با خواندن بخشی از نوشته‌ها و دست‌نوشته‌های ملکم، آخوندزاده، آقاخان کرمانی و کسانی چون یوسف خان مستشارالدوله، با پاره‌ای از اندیشه‌های جدید در زمینه‌ی قانون‌خواهی، مشروطیت و تفکرات فلسفی و اجتماعی آشنایی

جدی‌تری حاصل می‌کردند. اما این آشنایی‌ها نه بنیاد اصولی داشت و نه می‌توانست در جامعه‌ای که تفکر فلسفی از چند قرن پیش به بن‌بست رسیده بود و مجالی برای اندیشیدن آزاد وجود نداشت، طرحی نو در پیدایی تفکر مستقل فلسفی و اجتماعی درافکند.

از میان روشنفکرانی که با دانستن و یا آشنایی با یک یا دو زبان خارجی به منابع فرهنگ غربی دسترسی داشتند، در ربط با تاریخ و فرهنگ ایران و مسائل و مشکلات مربوط به انسان ایرانی، اندیشمندی برنخاست که در نقد و نظر و در عمل، با اندیشه‌ای خلاق و چاره‌ساز به نقدها، نظرها و اندیشه‌ها و ملاحظات سیاسی و اجتماعی پراکنده، نظمی منطقی و بیانی فلسفی دهد یا چاره‌ای درخور و عملی بیندیشد. حتی برجسته‌ترین روشنفکران این دوره کسانی چون آخوندزاده و آقاخان کرمانی، یا در اغرافات شاعرانه‌ی ناسیونالیستی و تفکرات ضددین و ضدعرب غرق شدند یا چون مستشارالدوله و ملکم به اندیشه‌های مدرن چاشنی اسلامی زدند و برای پیش‌برد مقاصد سیاسی و اجتماعی خود به‌دنبال این مجتهد یا آن مجتهد افتادند و یا چون روشنفکرانی دیگر چنان شیفته‌ی ایدئولوژی‌های سیاسی شدند که در برهوت تفکر و در جامعه‌ی استبدادزده و دین‌مدار، که به‌برکت دو شعبه‌ی استبداد دینی و سیاسی، مجالی برای رشد و گسترش اندیشه نبود، مُبَلغ «فکر دموکراسی اجتماعی» یا سوسیالیزم شدند. فکری که نه درست می‌شناختند و نه مجال درستی برای طرح آن وجود داشت.

برجسته‌ترین متفکر و منتقد اجتماعی این دوره، میرزا فتحعلی آخوندزاده که مهم‌ترین کتاب انتقادیش، یعنی «مکتوبات کمال‌الدوله» را به گفته خودش «در باب حالات و اوضاع ایران و تأثیرات دین اسلام، با نظر حکمت و فیلسوفیت به قلم آورده» بود، دیری نگذشت که به این نتیجه رسید که «در هیچ یک از اراضی مشرقیه که اهلش مسلمانند، آزادی» چاپ آن وجود ندارد.[۳۶۲] و چنان که پیش‌تر هم گفته‌ام تا به امروز هم در ایران به کتاب «مکتوبات...» او اجازه‌ی نشر آزاد نداده‌اند.

اگر روشنفکرانی چون ملکم و مستشارالدوله راه نجات ایران را در یک کلمه یعنی قانون می‌دیدند، منتقدی چون آخوندزاده که در مقام نظر، ظاهراً با «نظر حکمت و فیلسوفیت» تاریخ و فرهنگ ما را به نقد کشیده بود، در مقام عمل، مهم‌ترین راه حلی که برای نجات مردم ایران و به‌طور کلی مسلمانان، پیشنهاد می‌کرد، تغییر الفبا بود و تغییر «خط اسلام». چنین تغییری را از هر اقدام دیگری مهم‌تر و اساسی‌تر می‌دانست. سال‌ها عمر بر سر اختراع الفبا جدید و تصحیح و ترویج و تبلیغ آن نهاد و برای تغییر خط و الفبا، به روشنفکران، دولتمداران و سیاستمداران عثمانی و ایران، به هرکس و ناکسی که گمان کمکی می‌برد، نامه و یادداشت فرستاد، اما نتیجه‌ای نگرفت. در اهمیت تغییر الفبا و در نقد آرای مخالفانش، تصریح می‌کرد که: «راه‌آهن واجب است، اما تغییر الف‌با واجب[تر] از آن است. تلغراف واجب است، اما تغییر الف‌با واجب[تر] از آن است.»[۳۶۳] حتی برای آزادکردن خیال یا اندیشه در جوامع شرقی، مبنای کار را بر تغییر الفبا می‌نهاد تا از این طریق و با زودتر باسواد شدن مردم، کار به تحولات اساسی منجر شود. در این‌که با باسواد شدن مردم، راه برای پیش‌رفت اندیشه و تفکر و تحولات اساسی سیاسی و اجتماعی باز می‌شد تردیدی نیست، اما این گمان که با تغییر الفبا و خط، مشکل باسواد کردن مردم حل می‌شد، گمان خامی بود که برجسته‌ترین اندیشمند و منتقد اجتماعی این دوره، نزدیک به ۲۰ سال عمر بر سر آن نهاد و در چند رساله و چندین نامه و یادداشت، صفحات بسیاری را در لزوم چنین‌کاری سیاه کرد. حتی آن جا که گمان می‌برد با دین‌فروشی و مسلمان‌نمایی، ممکن است کاری در این زمینه به پیش برد، برای جلب توجه علما و متدینین، برخلاف عقیده‌ی قلبی‌اش می‌نوشت: مغرضان کارم را و «مرا دشمن دین و دولت» به‌شمار می‌آورند، اما «من دشمن دین و دولت نیستم. من جان‌نثار و دوستدار ملت [شریعت و پیروان شریعت] و دولتم... شما می‌دانید که من در اسلامیت چه قدر راسخ‌القلبم و هرگز دینی را در دنیا بر دین اسلام ترجیح نمی‌دهم... و در این اعتقاد اولاد و اخلاف من نیز پیرو من خواهند بود. منظور رفع اسلامیت نیست.

معاذالله از این نیت نکوهیده، بلکه منظور در اسلامیت رفع جهالت است و ارتفاع اعلام ترقی در علوم و فنون و سایر جهات از قبیل عدالت و رفاهیت و ثروت و آزادیت برای ملت و معموریت وطن و بالجمله احیای شأن و شوکت نیاکان خودمان که قبل از اسلام بوده‌اند. نخستین قدمی که در این راه باید گذاشت تغییر الف‌با اسلام است.»[۳۶۴]

این سخنان را در بیست ودوم سپتامبر ۱۸۷۰ میلادی (۱۲۸۷ قمری / ۱۲۴۹ شمسی) به علی‌خان که پیش از آن تاریخ قنسول ایران در تفلیس بود، نوشته بود و چندماهی بعد، یعنی در دوم ژوئن ۱۸۷۱ میلادی (۱۲۸۸ قمری / ۱۲۵۰ شمسی) که هنوز کاملاً امیدش را از عثمانی‌ها در پذیرش الفبا از دست نداده بود، به ملکم نوشت که تا وقتی زنده‌ام با وزرای استانبول با قلم خواهم جنگید و «... این دین اسلام که سد راه الف‌با می‌شود،

این دین اگر ز بیخ و بن بر نکنم　　　　من خود نه علی ابن تقی حَسَنم»

و در همین نامه از سر خوش‌باوری به ملکم مژده داد که «عن‌قریب دوستانم» نسخه‌ی کمال‌الدوله را در جایی به چاپ خواهند رساند و در کل آسیا و افریقا منتشر خواهند کرد «آن وقت ببینیم که وزرای اسلامبول چگونه دین خودشان را نگاه خواهند داشت.» دین‌شان «از دست خواهد رفت» و از سر ناگزیری «به قبول الف‌با ما رضا خواهند داد.»[۳۶۵] اما چند ماهی نگذشت که امیدش را برای قبولاندن الفبا به عثمانی‌ها به کلی از دست داد و در ۸ مارس ۱۸۷۲ میلادی (۱۲۸۸ قمری / ۱۲۵۰ شمسی) به ملکم نوشت که از عثمانی‌ها قطع امید کرده‌ام و «ایشان را مذمت هم نمی‌کنم»، چرا که «مطلب را خوب فهمیدند و دانستند که سلطنت دیسپوتیه ایشان و دین ایشان بعد از اجرای الف‌با جدید و بعد از انتشار ترقی علوم از میان بدر خواهد رفت.»[۳۶۶]

اهمیت تغییر الفبا برای دستیابی به مدنیت جدید غربی و ایجاد تحول بنیادی در جوامع اسلامی، در دید آخوندزاده تا بدان حد بود که از سال ۱۸۵۷ میلادی که کتابچه‌ای در تغییر الفبا و وجوب آن تألیف کرد تا سال‌های پایانی عمرش در ترویج و تبلیغ آن از پای نایستاد. اندکی پس از تدوین آن

کتابچه، یعنی در ۱۸۵۸ میلادی، نسخه‌ای از آن را به وزیر امور خارجه‌ی ایران و نسخه‌ای نیز به اولیای دولت عثمانی فرستاد و سال‌ها در این باره با دولتمردان و سیاستمداران ایران و عثمانی مکاتبه و محاجه کرد. نه دولت ایران و نه دولت عثمانی، هیچ‌کدام با «خیالات» او و با تغییر الفبا و خط اسلامی موافقت نکردند. در ۱۸۶۳ میلادی سفری به استانبول کرد تا شاید موافقت علما و اولیای دولت عثمانی را جلب کند. به‌گفته‌ی خودش در این سفر، میرزا حسین خان [مشیرالدوله] وزیر مختار ایران در استانبول که در گذشته قنسول دولت ایران در تفلیس بود و آخوندزاده را هم می‌شناخت، در کار او، کارشکنی کرد و «در پیش جمیع وزرای عثمانیه» او را «بدخواه دین و دولت اسلام نشان داد».[۳۶۷] با این همه کتابچه‌ی او به امر فوادپاشا صدراعظم عثمانی برای ملاحظه و اظهارنظر به «جمعیت علمیه عثمانیه» فرستاده شد و گرچه کارش را تحسین کردند اما «تجویز اجرایش را ندادند.» در نتیجه آخوندزاده مأیوس و نومید به قفقاز بازگشت و در همان سال[۳۶۸] «به‌خیال این که سد راه الفبا جدید و سد راه سویلیزاسیون در ملت اسلام، دین اسلام و فناتیزم آن است، برای هدم اساس این دین و رفع فناتیزم و برای بیدار کردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات وجوب پراتستانتزم در اسلام، به تصنیف [مکتوبات] کمال‌الدوله شروع کرد...»[۳۶۹]

خوش‌باوری‌های منتقد نکته‌سنج و آگاهی چون آخوندزاده، درباره‌ی تأثیرات فرهنگی و اجتماعی نوشته‌ای چون «مکتوبات کمال‌الدوله» و الفبای پیشنهادیش، نشان می‌دهد که جنبش تجددخواهی ایران، از همان آغاز با چه ساده‌انگاری‌ها و آرمان‌طلبی‌های دور و درازی روبه‌رو بوده است. او که در خارج از ایران و در محیطی نسبتاً آزاد می‌زیست، البته این فرصت را داشت که با انتقادهای اساسیش بر دین‌باوری و بر شیوه‌های استبداد دینی و سیاسی در ایران و مشرق زمین، بر نحوه‌ی دید و تفکر بسیاری از تلاش‌گران معاصرش اثر بگذارد. گرچه الفبایش پذیرفته نشد و اقداماتش در تغییر خط اسلامی بی‌نتیجه ماند و مکتوبات هم در زمان حیاتش منتشر نگردید، اما

دست‌نوشته‌های آثارش در محافل روشنفکری ایران خوانده می‌شد و بسیاری از روشنفکران ایرانی چون آقاخان کرمانی، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، مجدالملک سینکی، جلال‌الدین میرزا قاجار، میرزا جعفر قراچه‌داغی، طالبوف و... از اندیشه‌های او تأثیر پذیرفتند و یافته‌ها و مسائل مورد بحثش را در نوشته‌های خود باز تاباندند.

اما روشنفکرانی که در ایران بودند یا تابعیت ایرانی داشتند، در طرح مباحث و مسائل نظری و شیوه‌ی ارائه‌ی آن مباحث با آخوندزاده اختلاف‌نظر اساسی داشتند. اختناق و فشار مذهبی و سیاسی‌ای که در ایران وجود داشت، بر کارشان و شیوه‌ی ارائه‌ی مطالبشان تأثیر مستقیم می‌گذاشت. اینان خود را ناگزیر می‌دیدند که مسائل مربوط به قانون‌خواهی و مفاهیم بنیادی نظام مشروطیت را به‌زبان شرعی و با تطبیق با قوانین شرع و ایجاد نوعی این‌همانی، مطرح بحث کنند تا خواست‌های سیاسی و اجتماعی‌شان مورد حمایت روحانیون، یا لااقل مورد حمایت بخشی از روحانیون روشن‌بین و مخالف حکومت استبداد قرار بگیرد. در عمل هم در پی آن بودند تا در هر اقدامی که می‌کنند از پیش، موافقت بخشی از روحانیون صاحب‌نفوذ را جلب کنند.

میرزا یوسف خان مستشارالدوله یکی از همین گروه روشنفکران بود. او یکی از کسانی بود که برای ایجاد راه‌آهن در ایران تلاش بسیاری کرد. ایجاد راه‌آهن از تهران به حضرت عبدالعظیم و از آن جا به قم، نخستین طرح او بود که به‌نام «پروژه ناصری راه‌آهن قم» تهیه شد و او لایحه‌ی آن را در ۲۴ رمضان ۱۲۹۱ قمری (۱۳ آبان (عقرب) ۱۲۵۳ شمسی) نوشت. برای محکم‌کاری و جلب حمایت حکومت و برای آن که نشان دهد طرح یاد شده مورد مخالفت روحانیون قرار نخواهد گرفت، رأی «حاجی ملاصادق، مجتهد بزرگ قم» را جویا شد و مجتهد رأی موافقی به نفع طرح او و منافع کلی ایجاد راه‌آهن صادر کرد.[۳۷۰] دومین طرح مستشارالدوله برای ایجاد راه‌آهن، مربوط بود به راه‌آهن تهران به مشهد. انتخاب این دو شهر مهم مذهبی بدان جهت صورت گرفته بود که منافعی که ایجاد راه‌آهن در تسهیل ایاب و ذهاب زوار داشت، از

مخالفت روحانیون بکاهد. مستشارالدوله در مقدمه‌ی لایحه‌ی راه‌آهن تهران به قم، جزو منافع متعددی که برای ایجاد راه‌آهن برشمرد، به نکته‌ی اخیر چنین تصریح کرد که راه‌آهن «بواسطه سهولت زیارت اماکنه مقدسه، اسباب تحصیل سعادت اخروی» هم است. لایحه‌ی راه‌آهن تهران به مشهد را در ۱۲۹۶ قمری، زمانی که در مأموریت خراسان بود تنظیم کرد. این جا هم برای این که موافقت روحانیون مشهد را به دست آورد، با بسیاری از آنان به گفتگو نشست، و سرانجام موفق شد که جدا از موافقت «نایب‌التولیه و گروهی از خادمان دستگاه تولیت»، موافقت و گواهی چند تن از مجتهدان و مدرسان علوم دینی مشهد: «میرزا باقر مجتهد، شیخ ابومحمد مجتهد، شیخ عبدالرحیم مجتهد، میرزا احمد مجتهد، آخوند ملا عبدالحسین مدرس» را به دست آورد،[۳۷۱] و از روحانیون دیگر هم گواهی موافق بگیرد تا اجرای طرح مزبور، به‌جهت ترس از روحانیون، با مخالفت دولت روبه‌رو نشود. مستشارالدوله به‌جهت ارتباط فکری نزدیکی که با آخوندزاده داشت، با او در مسئله‌ی تغییر الفبا و خط یا اصلاح آن‌دو، هم‌عقیده بود. حتی در ۱۳۰۵ قمری کتابچه‌ای در تهران با نام «اصلاح خط اسلام» منتشر کرد. اما پیش از آن در همان ایامی که در خراسان بود، در ۱۲۹۷ ، سعی کرد از علمای آن‌جا فتوایی دال بر عدم مخالفت تغییر الفبا با شرع بگیرد. چنان که از میرزا نصرالله مجتهد فتوایی گرفت بدین مضمون که: «تغییر خط کتب یا اختراع خط جدید مطلقاً جائز است [و] بلا اشکال» و نوشت که اگر موجب تسهیل قرائت و تعلیم و تعلم گردد، «راجح» هم هست. مجتهد تصریح کرد که «اگر کسی توهم کند که این تغییر، تشبه به اهل خارجه است و جائز نیست، این توهم ضعیف است.» شرح مذاکرات مستشارالدوله با علمای مشهد، و نظر آن علما درباره‌ی تغییر یا اصلاح الفبا و خط در شماره‌ی ۲۲ روزنامه‌ی *اختر*، سال ۱۲۹۷ قمری منعکس شده است. مستشارالدوله می‌دانست که در ایران، حتی بیان نظری لزوم اخذ تأسیسات جدید مدنی، بی‌آن که جوانب شرعی آن سنجیده شود، خالی از مشکلات اساسی نیست تا چه رسد به طرح مسائل مربوط به اجرا و

برپایی آن نوع تأسیسات. و این امر یعنی اهمیت نقش روحانیون در موافقت یا مخالفت با این نوع تأسیسات تا آن حد روشن بود که از چشم خارجیانی که مدتی نه‌چندان طولانی در ایران اقامت داشتند، پنهان نمی‌ماند. ناصرالدین شاه در ۲۶ ربیع‌الاول ۱۳۰۷ قمری (۲۹ آبان (عقرب) ۱۲۶۸ شمسی)، اولین خط تراموای تهران را افتتاح کرد. از بابت رعایت مسائل شرعی، واگن‌های آن را طوری ساخته بودند که «قسمت وسط آنها محفوظ و پوشیده باشد تا زنها در آن جا بنشینند و با مردها مخلوط نشوند.» دکتر فوریه طبیب مخصوص ناصرالدین شاه که این زمان در تهران بود می‌نویسد: گرچه «تراموای برای تهران بسیار مفید است» بیم آن می‌رود که این کار دوامی پیدا نکند. «مگر آن‌که روحانیون آن را به منفعت خود تشخیص دهند و دست از مخالفت بردارند.»[۳۷۲] دیگر آن که فتوای چند مجتهد، گرچه امکان طرح آن مسائل را آسان‌تر می‌کرد، بدان معنی نبود که اصل موضوع، مورد موافقت روحانیون یا متدینین جامعه‌ی سنتی قرار گیرد. نقش فتوای موافق یک مجتهد به آسانی می‌توانست با فتوای مخالف یک مجتهد دیگر خنثی شود.

روشنفکر این دوره اگر در طرح دیدگاه‌های سیاسی‌اش، به‌شکلی موفق می‌شد که از چنبره‌ی سانسور و اختناق سیاسی حکومت فرار کند، تازه با مشکل بزرگ‌تری روبه‌رو می‌شد که سانسور مذهبی و قدرت و نفوذ روحانیون که بر ذهنیت مذهبی جامعه‌ی سنتی تسلط داشتند، پیش روی او می‌نهاد. تلاش روشنفکریِ این دوره از دو سو زیر ضربه بود. هم باید با سانسور و اختناق سیاسی حکومت می‌جنگید و هم باید مراقب مخالفت روحانیون می‌بود. اگر فعالیت‌های فکری و عملی جریان‌های روشنفکری با مخالفت این جناح روبه‌رو می‌شد، یا از حمایت بخشی از روحانیون برخوردار نمی‌گردید، کار از اساس دچار مشکل می‌شد. درنتیجه راه‌حل عملی‌ای که روشنفکران برای اجتناب از این مشکل در نظر گرفتند، این بود که مسائل نظری مربوط به اندیشه‌ی آزادی‌خواهی و تجدد را در لباس مذهب و مستند به آیات و احادیث ارائه دهند تا از مخالفت این جناح بکاهند. وقتی مستشارالدوله در

نامه‌ای در ۱۲۸۵ قمری (۱۸٦۸ میلادی) به آخوندزاده می‌نوشت: «من هم به کار بزرگی که منافع دولتی و ملتی آن زیادتر از وضع الف باست مشغول هستم»،[۳۷۳] منظور او از کار بزرگ همان‌گونه که پیش‌تر توضیح داده‌ام همین تطبیق دادن اندیشه‌ی آزادی‌خواهی با شرع بود. کار بزرگ او به‌صورت رساله‌ای کوچک، در ۷٦ صفحه و به‌نام «یک کلمه» در ۱۲۸۷ قمری (۱۲۴۹ شمسی) نوشته شد و در آن، مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر، مندرج در قانون اساسی فرانسه، به‌زبان شرع و مستند به آیات و احادیث تدوین گردید.

در این اختلاف مشرب با آخوندزاده، مستشارالدوله تنها نبود. ملکم در ۱۸۷۲ میلادی (۱۲۸۹ قمری) بر سر راه بازگشتش به ایران، در تفلیس به آخوندزاده توصیه می‌کرد که ساکنان عثمانی، ایران و قفقاز یا مسلمان‌اند یا یهود و یا نصارا و «تو میرزا فتحعلی به دین هیچ‌یک از ایشان نباید بچسبی و نباید که به ایشان بگویی که اعتقاد شما باطل است و شما در ضلالت هستید، باید چنان و چنان اعتقاد داشته باشید.»[۳۷۴]

هنگامی که میرزا حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار)، وزارت عدلیه را عهده‌دار شده بود، به‌دستیاری مستشارالدوله در تشکیلات عدلیه‌ای که بنیان گذاشته بودند، روزنامه‌ای هم به‌نام روزنامه‌ی «وقایع عدلیه» منتشر می‌کردند که نخستین شماره‌ی آن در ۱۷ ذیحجه‌ی ۱۲۸۷ قمری (۱۹ اسفند (حوت) ۱۲۴۹ شمسی) منتشر گردید، شماره‌ی دوم و سوم آن در محرم و صفر ۱۲۸۸ قمری (۱۲۵۰ شمسی) منتشر شد. روزنامه‌ی «وقایع عدلیه» خیلی زود تعطیل گردید. به‌گمان آدمیت، بدان جهت تعطیل شد که «نگویند دولت می‌خواهد قانون تازه نهد، چه این بدعت بود و بدعت خلاف شریعت.» ملکم همان زمان یعنی در ۱۲۸۸ قمری، بر اساس همان نوع تلقی‌ای که در طرح مسائل جدید داشت، مطلبی خطاب به وزیر عدلیه نوشت و گوشزد کرد که «نوشتن قانون در روزنامه عدلیه چه لازم است که مایه پریشانی و اضطراب مردم شود و بگویند آیا چه بدعتی برای ما خیال کرده‌اند و چه رخنه‌ای در آیین ما منظور دارند.»[۳۷۵]

این نوع ملاحظه‌کاری‌ها و شیوه‌ی عمل و دیدگاه روشنفکران ایرانی در طرح مسائل مشروطیت و قانون‌خواهی بارها مورد تاخت و تاز و انتقاد آخوندزاده قرار گرفته بود. او از سرِ ساده‌دلی و ساده‌باوری معتقد بود که بدون تغییر الفبا نمی‌توان کاری اصولی از پیش برد. به همین جهت از همان ابتدا به تلاش گسترده‌ی میرزا حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار) و همکاری نزدیک مستشارالدوله و ملکم با او، به‌دیده‌ی تردید می‌نگریست...

مشیرالدوله
(۱۲۴۳ ـ ۱۲۹۸ قمری)

دوره‌ی وزارت و صدارت میرزا حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار) (۱۲۸۷ تا ۱۲۹۷ قمری) دوره‌ای است که ما به‌طور جدی‌تر با مبانی مدنیت غربی آشنا می‌شویم. آدمیت در *اندیشه ترقی و حکومت قانون*، این دوره‌ی تحول‌آفرین را به‌تفصیل بررسیده است. میرزا حسین خان در ۲۹ رمضان ۱۲۸۷ (۲ دی (جدی) ۱۲۴۹ شمسی) به وزارت عدلیه، اوقاف و وظایف رسید. در همین دوره میرزا یوسف خان مستشارالدوله در کار عدلیه، جزو برنامه‌ریزان و همکاران اوست. آن‌گاه که میرزا حسین‌خان به منصب صدارت رسید (شعبان ۱۲۸۸ قمری ـ ۱۲۵۰ شمسی)، «فوراً ملکم خان را از اسلامبول احضار کرده و به معاونت صدارت منصوب نمود.»[۳۷۶] حضور کسانی چون مستشارالدوله در کار عدلیه و قانون، و ملکم به‌عنوان مستشار صدارت، نشان می‌دهد که عصر سپهسالار چه امکانات تازه‌ای برای نوآوری به وجود آورده بود. نوآورترین روشنفکران این عصر در وزارت و صدارت او، این فرصت را به دست آورده بودند که لااقل بخشی از اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی خود را در عمل به تجربه درآورند. اما آخوندزاده بر اساس همان نوع تلقی خاص خود، و اختلاف‌نظری که با ملکم و مستشارالدوله داشت، از همان ابتدا، اقدامات میرزا حسین‌خان را در وضع قوانین جدید و نظم دادن به کار عدلیه، به‌زبان طنز و طعنه، مورد نکوهش قرار داد و آن نوع اقدامات را بی‌حاصل و بی‌ثمر خواند. تقریباً سه ماه پس از اعلان حکم وزارتِ عدلیه مشیرالدوله، آخوندزاده در مارس ۱۸۷۱ میلادی، در نامه‌ای به ملکم چنین نوشت:

«می‌گویند که پسر میرزا نبی‌خان [نام پدر مشیرالدوله]، در طهران بنای وضع قوانین گذاشته است. دیوانه است. نمی‌دانم که این قوانین را خواهد خواند؟.» در همان نامه، استدلال می‌کند که عموم ملت بی‌سواد و بی‌علم و معرفت است. و در میان چهارده میلیون جمعیت ایرانی، حتی پانصد هزار نفر باسواد وجود ندارد و اگر «صدهزار مدرسه و مکتب هم برپا سازند» و الفبا همان الفبای قدیم باشد، باز پانصد هزار باسواد «بهم نخواهد رسید.» در کشوری که وضع چنین است و اکثر حکام و کدخدایان و خدام بی‌سواد و بی‌بهره از علم‌اند، وضع قوانین یا عدم وضع آن «چه تفاوت خواهد داشت؟»[۳۷۷]

بعد از آن که میرزا حسین خان مشیرالدوله، ملکم را برای مشاورت در کار صدارت، از عثمانی به تهران فرامی‌خواند، آخوندزاده در نامه‌ای که به‌تاریخ ۸ مارس ۱۸۷۲ میلادی (۱۲۸۸ قمری - ۱۲۵۰ شمسی) به ملکم می‌نویسد، از او می‌خواهد که با مشیرالدوله همکاری نکند. در بخشی از آن نامه می‌نویسد: می‌گویند شما را به تهران دعوت کرده‌اند، «اما نمی‌دانم خواهید رفت یا نه؟ اگر امید اجرای الف‌بای خودتان را دارید، بروید. والا بچه‌کار می‌روید؟» در تأیید نظرش به قول شارل میسمر استناد می‌کند که در جوامع اسلام «هرگونه اقدامات بر قوانین و تنظیمات، قبل از تغییر و اصلاح الفبا بی‌ثمر است... بی‌ثمری سعی و تلاش طوایف اسلامیه مطلقاً ناشی از آن است که فی‌مابین ایشان ترقی معنوی و خیالی... یعنی ترقی علمی که به‌اصطلاح فرنگیان ترقی theoric است، به ترقی عملی یعنی pratique سبقت نکرده است.»[۳۷۸] حاصل این سخن را در نقد بر «یک کلمه» و دیدگاه‌های مستشارالدوله نیز می‌آورد. در دید او، اخذ دستاوردهای مدنیت غرب، مثل تنظیمات، قانون، عدالتخانه، راه‌آهن و... بی‌آن که در نحوه‌ی تفکر و اندیشه‌ی جامعه‌ی اسلامی، تحولی بنیادی رخ دهد، راه به جایی نمی‌برد. اصرارش بر تغییر الفبا هم در اصل بدان جهت بود که معتقد بود تغییر الفبا و سهولت در کار آموزش تنها راهی است که جوامع شرقی را هرچه سریع‌تر با علم و فرهنگ غرب و مهم‌تر از آن با اندیشه و تفکر جدید آشنا می‌کند. در نتیجه در نحوه‌ی دید و تفکر شرقی‌ها،

دگرگونی ایجاد می‌شود و بر اثر این دگرگونی زمینه برای اخذ و گسترش دستاوردهای مدنیت غرب به‌شیوه‌ی اصولی فراهم می‌آید. به همین جهت به‌زعم او، اقدامات مشیرالدوله در ایجاد تنظیمات، وضع قوانین و تلاش برای مدرن‌کردن جامعه‌ی ایران، جامعه‌ای که اکثریت مردم آن از خواندن و نوشتن محروم بودند، و تفکر و اندیشه مجالی برای رشد نداشت، کاری عبث بود.

در همان نامه به ملکم می‌گفت: عاقبت کار پسر بی‌سواد میرزا نبی‌خان، یعنی مشیرالدوله را خواهیم دید. حتی با اشاره به کتابچه‌ی وزیر و رفیق ملکم خان، نوشت که استحقاق مشیرالدوله از وزیر همان رساله بیشتر نیست. «تفاوتش این است که او پاره‌ای چیزها را از شما و دیگران طوطی‌وار یاد گرفته است. اما بندهٔ دیسپوت و egoiste است.» حتی به ملکم توصیه می‌کند که «به پاره‌ای ملاحظات»، تابعیت دولت عثمانی را از دست ندهد، چرا که معلوم نیست میرزا حسین خان به چه جهت او را به تهران طلبیده است. شاید هدفش این باشد که «مثل تو شخص هنرمند و صاحب قلم و صاحب زبان در مملکت خارجه نباشد و می‌خواهد تو را از آن جا دور افکند تا قلمت شکسته و زبانت بسته گردد.»[۳۷۹]

آن نامه را در ۲۸ مارس ۱۸۷۲ به ملکم نوشته است، اما در نامه‌ی دیگری که در همان سال و شاید با یکی دو ماه اختلاف، به میرزا یوسف خان مستشارالدوله می‌نویسد، با لحن و شیوه‌ی کاملاً متفاوتی درباره‌ی اقدامات میرزا حسین خان مشیرالدوله داوری می‌کند. در این نوع داوری‌های آخوندزاده درباره‌ی مشیرالدوله، جدا از اختلافات اصولی، ردپای اختلافات شخصی را هم می‌توان دید. به داستان این اختلاف و «غرض شخصی» در بسیاری از نامه‌های آخوندزاده اشاره شده است. در همان نامه‌ای که در همان سال ۱۸۷۲ میلادی (۱۲۸۸ قمری) به مستشارالدوله نوشت، تصریح کرد که «بواسطه غرض شخصی» نمی‌توان از «حقانیت عدول» کرد و اضافه کرد که «از هجرت تا امروز در عقل و رشد، در دانش و تدبیر، در اصابت رأی،... ملت‌خواهی و دولت‌پرستی و کاردانی» وزیری مثل مشیرالدوله در ایران «به

عرصه وجود نیامده است»، پس نمی‌توان گفت که «تدابیر او مطلقاً بی‌فایده است»، فواید احداث «مجلس اعانت فقرا»، «رفع رشوه» و کارهایی از این دست را چگونه می‌توان انکار کرد، اما «حرف ما در این است که همه این زحمات او... بعد از خودش کان لم یکن خواهد شد.» باید در کنار این کارها به «انتشار علوم» و «تسهیل آلت تعلیم و تربیت» همت گمارد تا بعد از او «لیبرال»هایی باشند که بتوانند اقدامات او را «انجام و دوام» دهند. از مستشارالدوله می‌پرسد: «اتخاذ روش یوروپاییان به توسط کدام استطاعت صورت خواهد گرفت؟»[۳۸۰] در این تغییر لحن در داوری درباره کارهای مشیرالدوله، تلاش و نظریات مستشارالدوله دخیل بود. نامه‌ی آخوندزاده در پاسخ نامه‌ای نوشته شده بود که در آن مستشارالدوله، مشیرالدوله و اقدام‌های او را با پطرکبیر و اقدام‌های او مقایسه کرده بود و نوشته بود که مشیرالدوله «همان معامله را با ایران خواهد کرد که پطرکبیر با روسیه کرد.»

چندی بعد که مستشارالدوله «نایب الوزاره»ی تبریز شد، آخوندزاده «نایب الوزارگی» را به او تبریک گفت، اما باز از سر انتقاد نوشت: «جمیع تنظیمات و تجدیدات خوب است، ولی بنا است و پای بست ندارد و بی‌دوام است، امر موقتی است. بعد از چند روز نسیاً منسی خواهد شد. باید علوم و معارف فی‌مابین کل اصناف ملت از اعلی و ادنی، از وضیع و شریف بلااستثناء عمومیت پذیرد... حالا با پاره‌ای بازیچه‌ها دل خودتان را خوش بدارید، عیب ندارد. مسلّم است که راه‌آهن وطن شما را آباد و ایمن خواهد کرد، اما سعادت کامله ملت شما منوط به شروط و اوضاع دیگر است که مبدأ کل آنها انتشار علوم و ترویج مطالب کمال‌الدوله است و این هردو موقوف به تغییر الفباست...»[۳۸۱]

همان گونه که آخوندزاده پیش‌بینی می‌کرد، اقدامات و برنامه‌های مشیر-الدوله در جهت ایجاد دولتی منتظم و نوسازیِ بنیان‌های اقتصادی، اداری و حقوقی حکومت، سرانجام با شکست مواجه شد. عوامل استبداد سیاسی یعنی درباریان و عوامل استبداد مذهبی یعنی مجتهدان مستبد با پشتیبانی سیاست

خارجی، یعنی عوامل روس‌ها، زمینه‌ی برانداختن صدارت مشیرالدوله را فراهم کردند. بررسی نقش روس و انگلیس در شکل‌گیری وقایع و سمت و سو یافتن جریان‌های سیاسی در ایران، موضوع بررسی‌های جداگانه‌ای است. بزرگ‌ترین مشکل حکومت در عصر قاجار و مهم‌تر از همه مشکل بزرگ همه‌ی صدراعظم‌ها و نخست‌وزیران این دوره، حفظ تعادل در ارتباط با این دو قدرت مسلط استعمارگر خارجی بود. اگر کفه‌ی ترازوی دولت به‌نفع یکی از این کشورها می‌چرخید، کشورِ دیگر همه قوای خود را برای سرنگونی دولت و صدراعظم آن به کار می‌گرفت.

در صدارت مشیرالدوله، موافقت با قرارداد زیان‌بار رویتر، (هجدهم جمادی‌الاول ۱۲۸۹ قمری / ۲۵ ژوییه ۱۸۷۲ میلادی) در اصل همان‌گونه که آدمیت بر اساس منابع و اسناد دست اول نشان داده است، بدان جهت صورت گرفت که در عمل، تضمینی برای حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران فراهم آید. تمامیت ارضی‌ای که از مدت‌ها پیش در خطر افتاده بود. روس‌ها همچنان خیال بلعیدن بخش‌های دیگری از سرزمین ما را در سر داشتند. مشیرالدوله می‌اندیشید، چون طرف قرارداد یک انگلیسی است، با عملی شدن برنامه‌های آن، هم ایران به موقعیت تازه‌ی اقتصادی و سیاسی دست می‌یافت و هم عملاً دولت انگلیس در حمایت از این قرارداد، مانع دست‌اندازی‌های روس‌ها می‌شد، اما این زمان به دلایلی که جای بحث آن این جا نیست، سیاست انگلیس با سیاست روس همسویی داشت، در نتیجه دولت انگلیس از قرارداد رویتر حمایت نکرد و رویتر نتوانست سرمایه‌ی لازم را برای عملی کردن مفاد قرارداد فراهم آورد. دست به دامن آلمان‌ها شد. دولت آلمان هم به‌جهت همسویی سیاست خارجیش با روس‌ها، به حمایت از رویتر برنخاست و حاضر به سرمایه‌گذاری نشد و چون رویتر نتوانست در موعد مقرر و پیش‌بینی شده در قرارداد، برنامه را آغاز کند، عملاً قرارداد لغو شده بود.

این زمان شاه و صدراعظم در سفر فرنگ بودند. عوامل داخلی و خارجی دست در دست هم ظاهراً در جهت مخالفت با قرارداد رویتر مقدمات بلوایی

را برای سرنگونی مشیرالدوله فراهم آوردند. «اهل دولت و چندتن از ملایان»[۳۸۲] ابزار برپا کردن آن بلوا شدند و یک بار دیگر اتحاد دو شعبه‌ی استبداد دینی و سیاسی را به نمایش گذاشتند. شاه، صدراعظم و همراهان وقتی در انزلی پیاده شدند (۱۴ رجب ۱۲۹۰ قمری - ۱۶ شهریور (سنبله) **۱۲۵۲** شمسی) عریضه‌ای تلگرافی از شاهزادگان، درباریان و وزرا به شاه رسید که خواهان خلع صدراعظم شدند. بلواکنندگان در خانه‌ی انیس‌الدوله بست نشسته بودند، همراهان شاه که در توطئه دست داشتند به اصطبل شاهی پناهنده شدند و همان مضامین را تکرار کردند. دو روز بعد مشیرالدوله استعفا کرد. شاه با تأثر پذیرفت اما به‌زودی پشیمان شد، در ۱۷ رجب مجدداً او را به صدارت برگزید، شاه خیال تنبیه اخلال‌گران را داشت که در بیستم رجب در منجیلِ گیلان نامه‌های تند دو مجتهد معروف عصر، حاج ملاعلی کنی و سیدصالح عرب، به شاه رسید. هردو مجتهد صدراعظم متجدد، قانون‌خواه و نوآور را به کفر و زندقه منسوب و تکفیر کردند. حتی سید صالح عرب صریحاً نوشت که صدراعظم «واجب القتل» است.[۳۸۳] فتوای دو مجتهد ضربه‌ی نهایی را وارد آورد. به‌قول دکتر دیکسون طبیب مخصوص دربار که این زمان در منجیل بود، «شاه از کاغذهای علمای شرع بیمناک گردید. به صدراعظم پیغام داد: استعفانامه‌ای که در رشت داده بودید، حالا می‌پذیرد و صلاح در این است که به تهران نیایید.»[۳۸۴]

مشیرالدوله در ۲۱ رجب همان سال از صدارت برکنار شد. از این سو، مشیرالدوله از اسماعیل‌آباد به رشت باز می‌گشت و از آن سو میرزا یوسف خان مستشارالدوله، روشنفکر آزادی‌خواه و هم‌مسلک و همکار مشیرالدوله را «به‌طور حبس... به طهران می‌بردند». اعتمادالسلطنه در سفرنامه‌اش در مطالب مربوط به روز دوشنبه بیست ونهم (رجب) همان سال می‌نویسد که نصف‌شب از قزوین بیرون آمدم، «اول طلوع آفتاب به چاپارخانه عبدالله آباد رسیدم. شنیدم میرزا یوسف خان مستشار که نایب الوزاره آذربایجان بود آنجاست... دیدنی از او کردم. معلوم شد دیوان از او طلبی دارد به این جهت او

را محبوساً به دارالخلافه می‌برند. اما با احترام که به حساب برسند.»[۳۸۵] او را می‌بردند تا درواقع به حساب مشیرالدوله و برکشیدگانش برسند. شاه البته از سرکشی شاهزادگان، درباریان و دسیسه‌ی وزرا دلگیر و از این که علی‌رغم میلش ناگزیر شد صدراعظمش را هنوز به پایتخت نرسیده از کار برکنار کند، خشمناک بود. پس با رسیدن به تهران، مشیرالدوله را به وزارت امور خارجه منصوب کرد و به‌قول امین‌الدوله «دماغ مردم را مالید که خلاف حکم سلطان رأی جستن، به خون خویش [باشد] دست شستن... »[۳۸۶]. شاه سردسته‌های بلواگران را از مرتبت انداخت: میرزا سعیدخان وزیر امور خارجه را که طرفدار روس‌ها بود، از کار برکنار کرد و معتمدالدوله را به حکومت لرستان فرستاد، عده‌ای را هم از کار معزول کرد.

شاه در بخشی از نامه‌ای که در اواخر رجب همان سال (۱۲۹۰ قمری - ۱۲۵۲ شمسی) به مشیرالدوله نوشت، به او توصیه کرد وقتی برای وزارت به تهران آمدید «با همه طبقات به‌طور مهربانی راه بروید، خاصه با ملاها.»[۳۸۷] امین‌الدوله درباره‌ی هراس شاه از ملاها نوشت: «اگر نه... تملق بی‌محل و خصوصیت و عجز به ملاها بود، لجاج و استبداد شاه اقتضای آن داشت که [مشیرالدوله] را باز به مسند صدارت بکشند.» اما چنین نکرد و «علمای شرع اسلام»، با آن همه «سجلات صریحه در کفر مشیرالدوله، ساعت و انگشتری و وجوه نقد گرفتند و همه او را مؤمن طاق شمردند و باب مراوده میان ایشان و مشیرالدوله باز شد. بجای آنکه... علمای دین فروش را از نظر بیندازند و از پیشوایان، به آنها بگروند که به کار دنیا نمی‌پردازند و به حق مشغولند، همین آقایان دروغگو و دور از دین و آیین که از تکفیر و لعن بیجای خود باج گرفته بودند، رواج گرفتند، زبان و قلمشان در امور دیوان راه یافت.»[۳۸۸]

مشیرالدوله در نامه‌ای که پس از معزولی از رشت به شاه نوشت، در پاسخ سفارش‌های شاه به رعایت حال ملاها تصریح کرد که در سال قحطی (۱۲۸۸ قمری - ۱۸۷۱ میلادی) از هیچ کمکی به خانواده‌ی سید صالح عرب[۳۸۹] دریغ نکردم. حالا همین آقا «فدوی را زندیق می‌نویسد.» در همان سال قحطی آن

مجتهد دیگر یعنی «حاجی ملاعلی [کنی] غله انبار داشت و مردم از گرسنگی می‌مردند... او خرواری پنجاه تومان پول می‌برد و غله را به امید گرانتر فروختن، نمی‌داد و بندگان خدا تلف می‌شدند. حالا آنها حافظ شریعت، فدوی مخرب دین است.»[۳۹۰] اما مخالفت روحانیون با مشیرالدوله، ریشه در امر اساسی‌تری داشت و آن این بود که صدراعظم تجددخواه، در دوران صدارتش «مداخله‌ی امر دولت را به ایشان تجویز نمی‌کرد...»[۳۹۱] و در پی اساسی بود مبتنی بر نظم و قانون و تجدد و نوآوری. شاه هم در پاره‌ای مراحل با اندیشه‌های او همراه بود، اما چنان که گفتیم فشار دو شعبه‌ی استبداد سیاسی و دینی او را متزلزل می‌کرد. شاه نگران این بود که مبادا نوآوری و تجدد، مخالفت روحانیون را برانگیزاند و اساس سلطنتش متزلزل شود. تلاش‌های نیمه کاره‌ی او در پذیرش تنظیمات جدید، تشکیل شورای دربار یا «مجلس وزرای دربار اعظم»، معمول داشتن «رسم تنظیمات حسنه»، «وضع صندوق عدالت»، افتتاح مجدد دارالشورای کبری و مجلس وزرا در ۱۲۹۲ قمری (۱۸۷۵ میلادی)، ایجاد مجلس تحقیق در ۱۲۹۳ قمری، تقسیم امور کشور بین مشیرالدوله و مستوفی‌الممالک در ۱۲۹۴ قمری، تقسیم امور کشور بین مشیرالدوله، مستوفی‌الممالک و نایب‌السلطنه در ۱۲۹۵ قمری، سرگردانی و سرگشتگی شاهی را نشان می‌دهد که در کار نظم مملکت در مانده است.

در این تقسیم آخری (سال ۱۲۹۵ قمری - ۱۸۷۸ میلادی) وزرا را مسئول دانست و تصریح کرد که «باید وزرای مسئول، خود را کنفس واحده فرض کرده، در نیک و بد هرکار، خود را شریک و سهیم بدانند.» در ایجاد این اداره و ترتیب جدید، آرزوهای دور و دراز هم داشت. «منع تعدی حکام به رعایا»، «ایجاد قوانین و قواعد جدیده» برای حفظ رعیت و مردم، «انتشار صنایع و رواج تجارت و انکشاف معادن و ساختن راهها و پلها و نگاهداری ابنیه و عمارات، گذاشتن نظم درست که مردم از مال و جان خود ایمن و ناموس خلق محفوظ باشد، نظم طرق و شوارع، تأدیب و قمع اشرار... برقرار کردن دیوان‌خانه‌های مظالم در هر شهر... فرستادن اطبای حاذق به هرجا، تشکیل مجالس

حفظ صحت و تکمیل و تصحیح دواخانه‌ها در هر شهر... اجرای قانون آبله‌کوبی حتی در میان طوایف صحرانشین.»[۳۹۲] اهم وظایفی بود که اجرای آنها را از وزرای مسئول می‌خواست.

شاه از یک سو دل به تجدد و نوآوری و قانون می‌سپرد تا کشورش در عداد کشورهای متمدن درآید و نظم و ترتیبی در امور پیدا شود و از سویی دیگر، اندیشناک این بود که همین مایه تجدید و نوآوری در نظم، باعث وحشت مستبدان درباری و روحانیون گردد و به بلوا و آشوب و سقوط سلطنت منجر شود. او خود قربانی نظم یا بی‌نظمی‌ای بود که نماینده و نگهبانش بود. شورش درباریان، وزرا و شاهزادگان و همصدایی دو مجتهد پرقدرت با آنان برای سقوط صدارت مشیرالدوله، درسی به شاه داد تا بداند که کجا ایستاده است. با این‌همه بعد از عزل مشیرالدوله از صدارت، یکباره از فکر پیش‌رفت و ترقی دست برنداشت. از مشیرالدوله خواست که به تهران بیاید و وزارت امور خارجه را بپذیرد و طرف مشورت شاه باشد و بگذارد که شاه خود برنامه‌ی ترقی را آن‌گونه که صلاح می‌داند به پیش ببرد. در ۱۲۹۰ قمری به مشیرالدوله نوشت: «اگر مثل شما یک آدم دل‌سوزِ باغیرت و طالب ترقی، در پیش دست من باشد، بس کارهای عمده بزرگ می‌توانم بکنم. ماحصلش این است که شما خود را وقف میل و اجرای خیالات من بکنید، به خدا قسم از زمان صدارت بهتر می‌توانید کار بکنید.»[۳۹۳]

شاه در همین نامه فهرستی از کارهای مهمی را که می‌بایست انجام بگیرد، برشمرد، «ساختن مدارس جدید و بیمارخانه»، «آسوده داشتن ملل متنوعهٔ ایران»، «راه انداختن کارخانه‌ها، خاصه چرخ سکه»، ساختن راه‌ها، ترقی گمرک، ترقی پست و... از کارهای مهمی بود که اجرای آنها را درنظر داشت، اما پوسیدگی نظام استبدادی، مجال به اجرای نوآوری‌های جدید نمی‌داد. تجدد، دشمنان بسیاری داشت. عقب‌ماندگی ذهنی مردم جامعه، فقدان یک نیروی منسجم و کارآمد و کاردان در دولت، مداخلات ویرانگر روس و انگلیس و تزلزل و هراس شاه، روز به روز بر مشکلات می‌افزود... اما هنوز

مشیرالدوله به حسن‌نیت شاه بی‌اعتقاد نبود. در ۱۲۹۱ قمری، آن‌گاه که وزارت خارجه را درعهده داشت، در پاسخ به ملکم، از این حسن‌نیت شاه سخن گفت و نوشت: «تغییراتی که بعد از معاودت از سفر [اول] فرنگستان تا به حال به وقوع رسیده است و شنیده‌اید، همه از روی عقل و تدبیر و مصالح داخله و تفرقه این جمع بوده است» و این «تدبیر همایونی» برای تضعیف «آن جمعی» به‌کار گرفته شد که «این فتنه را حادث کرده بودند.»[۳۹۴] اشاره‌ی او به درباریان و مجتهدانی بود که در بلوای عزل او شرکت داشتند. اما دیری نگذشت که واقعیت تلخ چهره نمود و مشیرالدوله دریافت که «تدبیر همایونی» کار را به تقدیر حواله کرده است و شاه چندان میلی به تنظیمات جدید و پیش‌رفت و ترقی ندارد. پس در ۱۲۹۲ قمری در نامه‌ای به شاه، به مشکل شاه در پیشبرد برنامه‌ی ترقی و ملاحظات و هراس او این گونه اشاره کرد: «یقین دارد که اگر در بعضی مواقع از جانب سنی‌الجوانب ملوکانه، خودداری در نشر علوم ترقی و ایجاد موجبات ثروت از قبیل بانک و غیره ظاهر می‌شود، مبتنی بر یک حکمت مخصوصه است، و پس از مراجعت از سفر فرنگستان، طبیعت اهل مملکت و روش طبیعی وضع حالیه را نوعی ملاحظه فرموده‌اند که هنوز مستعد... نشده و موقع شروع نرسیده است.»[۳۹۵] چنان که پیداست هراس شاه از «طبیعت اهل مملکت و روش طبیعی وضع» مردم، به‌شیوه‌ی محترمانه در نامه‌ی مشیرالدوله به «حکمت مخصوصه» تعبیر شد. حکمتی که از ترس مایه می‌گرفت و با ترس عجین بود.

گرچه تلاش میرزاحسین‌خان مشیرالدوله در اصلاح دستگاه کهن استبدادی، بی‌نتیجه ماند و سیاست‌های اجتماعی، حقوقی و اقتصادی او که متأثر از دیدگاه‌های ملکم بود، با شکست مواجه شد، اما بذر اندیشه‌ی تجدد را در بخشی از اذهان علاقه‌مند فرو نشاند و زمینه‌ی انتقاد گسترده‌ای را علیه نظام کهن استبدادی فراهم آورد. در همین دوره بود که تا حدی فواید قانون و نظم، لااقل در بخش‌هایی از سازمان‌های حقوقی، نظامی و اداری که در زیر نظر او اداره می‌شد، شناخته گردید و احترام به قانون و اهمیت آن گسترش یافت.

دوره‌ی او، دوره‌ی شکوفایی روزنامه‌های نسبتاً آزاد و انتشارات جدید هم بود. پیش از آن‌که به وزارت عدلیه دست یابد، چهار روزنامه در ایران منتشر می‌شد: روزنامه‌ی دولتی مصور (*روزنامه دولت علیه ایران*)، روزنامه دولتی غیرمصور، *روزنامه علمیه* و *روزنامه ملتی*. و اگر روزنامه‌ی دولتی مصور و غیرمصور را یکی حساب کنیم، می‌توان گفت در مجموع سه روزنامه منتشر می‌شد. روزنامه‌ی دولتی، علمیه و ملتی. در کتاب *اندیشه ترقی*، اشتباهاً در ذکر این چهار روزنامه، ظاهراً به‌جای روزنامه‌ی دولتی غیرمصور، از «روزنامه ملت سنیه ایران» نام برده شده است.[۳۹۶] حال آن که روزنامه‌ی ملتی همان روزنامه‌ی ملت سنیه ایران است که از شماره‌ی سوم تغییر نام داد و به روزنامه‌ی ملتی معروف شد. شماره‌ی اول آن در پانزدهم محرم ۱۲۸۳ قمری (۱۰ خرداد (جوزا) ۱۲۴۵ شمسی) و شماره‌ی دوم آن در چهاردهم ربیع‌الاول ۱۲۸۳ قمری (۵ مرداد (اسد) ۱۲۴۵ شمسی) به‌نام روزنامه‌ی ملت سنیه ایران منتشر شد و از شماره‌ی سوم به بعد به‌نام روزنامه‌ی ملتی موسوم گردید و سال‌ها به همین نام منتشر می‌شد. آخرین شماره‌ی آن در بیستم جمادی‌الآخر ۱۲۸۷ قمری (۲۴ شهریور (سنبله) ۱۲۴۹ شمسی) یعنی سه ماهی پیش از آن که مشیرالدوله به وزارت عدلیه (۲۹ رمضان ۱۲۸۷ قمری - ۱۲۴۹ شمسی) برسد، منتشر شد و بعد از آن تعطیل گردید. همه‌ی این روزنامه‌ها (به دو معنی) دولتی بودند و در مطبعه‌ی همایونی و با هزینه‌ی دولت منتشر می‌شدند و مستقیماً زیر نظر وزارت علوم و دارالطباعه‌ی همایونی اداره می‌شدند. با این تفاوت که اگر صریحاً لفظ دولت یا دولتی، ایران یا دولت ایران در عنوان روزنامه قید می‌شد، منظور آن بود که روزنامه منعکس کننده‌ی احکام، فرامین وگزارش‌ها و اخبار رسمی «دولت» یعنی «سلطنت» ایران است و از این بابت سندیت دارد و می‌تواند مورد استناد قرار گیرد. چنین روزنامه‌ای تماماً در «قید رسمیت» بود. حال آن که روزنامه‌ی ملتی که هزینه‌ی انتشار آن را هم دولت می‌پرداخت و به این معنی اخیر روزنامه‌ای دولتی بود و زیرنظر وزیر علوم و انطباعات اداره می‌شد، اما چون از قید رسمیت آزاد بود، به آن، عنوان «ملتی»

داده شده بود. چنان که می‌شد هر نام دیگری هم به آن داد جز نام دولتی. در اعلان نخستین شماره‌ی روزنامه‌ی ملتی (ملت سنیه ایران) آمده بود: «از جانب سني‌الجوانب همایون شاهنشاهی خلدالله ملکه و سلطانه امر و مقرر است که روزنامه ملتی بر سبیل آزادی نگارش یابد تا خاص و عام از فواید آن بهره یابند.»[۳۹۷] بدیهی است که منظور از آزادی آن نبود که هرچه دلشان می‌خواهد بنویسند. منظور از آزادی در عبارتِ «بر سبیل آزادی» این است که از قید رسمیت نشر مطالب، احکام، فرامین و گزارش‌های رسمی دولتی (سلطنتی) آزاد است و به همین جهت در عنوان روزنامه لفظ دولتی نیامده است. چنان که روزنامه‌ی دیگری هم که به مطالب صرفاً علمی می‌پرداخت، روزنامه‌ی علمیه نامیده شده بود. اما چنان که پیش‌تر هم گفته‌ام هم روزنامه‌ی ملتی و هم روزنامه‌ی علمیه چون با هزینه‌ی دولت و زیر نظر وزیر علوم و در دارالطباعه همایونی منتشر می‌شد، روزنامه‌هایی بودند دولتی و متعلق به دولت (سلطنت). بیشتر مطالب روزنامه‌ی ملتی در شرح حال شعرای قدیم و جدید ایران بود و فقط «در بعضی از نمرات آن آگاهی مختصری از وقایع دربار» درج می‌شد. فهرست مطالب این روزنامه را صدر هاشمی در تاریخ جراید به دست داده است.[۳۹۸]

اما قصدم از توضیح این مطالب، تصحیح یک اشتباه اساسی است. اشتباهی که ریشه در عدم شناخت چگونگی کاربرد و معنای لفظ «دولت» در این دوره دارد و با بحث پیشین ما درباره‌ی مفهوم ملت و دولت بی‌ارتباط نیست.

چندماهی پس از آن که میرزا حسین خان مشیرالدوله به وزارت عدلیه و... رسید، روزنامه‌های پیشین یعنی روزنامه‌های دولتی و علمیه تعطیل شدند. روزنامه‌ی «ملتی» حدوداً سه ماه پیش از آن تاریخ تعطیل شده بود. جای آن روزنامه‌ها را *روزنامه ایران* گرفت و این روزنامه که اداره‌ی آن به محمد حسن خان صنیع‌الدوله سپرده شده بود، روزنامه‌ی رسمی دولت ایران بود (ایران به‌جای دولتی یا دولت ایران به کار گرفته شد). بر اساس اطلاعات موجود یا اطلاعاتی که ما بدان دسترسی داشته‌ایم، از آغاز دوران صدارت و وزارت

مشیرالدوله (سپهسالار)، تا پایان عصر وزارت او (۱۲۹۷ قمری - ۱۸۸۰ میلادی) مجموعاً ۹ روزنامه در ایران منتشر شده است. شش روزنامه در پایتخت به‌نام‌های «ایران»، «علمی»، «وقایع عدلیه»، «نظامی»، «مریخ» و «وطن» و سه روزنامه در شیراز و تبریز و اصفهان. درباره‌ی روزنامه‌ی شیراز، آدمیت به نقل از *روزنامه ایران*، (۸ رمضان ۱۲۸۹ قمری - ۱۹ آبان (عقرب) ۱۲۵۱ شمسی) می‌نویسد «در ۱۲۸۹ به حکم دولت در شیراز روزنامهٔ هفتگی ایجاد شد که به زبان فارسی و عربی منتشر می‌گردید. نام این روزنامه را نشناختیم.»[۳۹۹] اما نام این روزنامه «فارس» بوده است و مدیر آن میرزا تقی خان سرتیپ، حکیم‌باشی ظل‌السلطان بود، که آن روزنامه را در ایام فرمان-فرمایی ظل‌السلطان در فارس در شهر شیراز به مدت یک سال منتشر کرده است. *روزنامه فارس* گرچه ابتدا به فارسی و عربی منتشر می‌شد، اما «از شمارهٔ ۴ به این طرف فارسی شد»، بعدها نیز در اصفهان، در ایام حکومت ظل‌السلطان، روزنامه‌ی *فرهنگ* به مدیری او برپا شد و شماره‌ی اول آن در تاریخ دوم جمادی‌الاولی ۱۲۹۶ قمری (۴ اردیبهشت (ثور) ۱۲۵۸ شمسی) منتشر شد. این روزنامه به‌مدت ده سال و به‌طور مرتب منتشر گردید.[۴۰۰] روزنامه‌ی *تبریز* نیز در همین سال (۱۲۹۶ قمری) به‌دستور مظفرالدین میرزا ولیعهد در شهر تبریز دایر گردید.

آدمیت می‌نویسد: جدا از روزنامه‌ی ایران «میرزا حسین خان [مشیرالدوله، و سپهسالار بعدی] خود بنیانگذار چهار روزنامهٔ مستقل است: "وقایع عدلیه"، "نظامی"، "مریخ" و "وطن"... از آنها گذشته روزنامهٔ "علمی" نیز در این دوره برپا گشت و با عزل مشیرالدوله تعطیل شد. روزنامه‌ای هم در شیراز ایجاد گردید. چون دورهٔ سپهسالار بسر آمد هیچکدام از آن روزنامه‌ها برجای نماند مگر روزنامهٔ رسمی "ایران". در ضمن، اینکه بعدها صنیع‌الدوله نوشت: در ۱۲۸۸ "اداره روزنامجات دولت... به بنده مؤلف» واگذار گردید، (و تذکره‌نویسان هم آن را بازگو کرده‌اند)، درست نیست. به شرحی که بیاید صنیع‌الدوله در ادارهٔ هیچکدام از روزنامه‌های این دوره، مگر روزنامهٔ ایران و

علمی، بهیچوجه دخالتی نداشت و آن چهار روزنامه دیگر از اختیار و مسئولیت او بیرون بود.»[۴۰۱]

اما به شرحی که در زیر خواهیم نوشت، مشخص خواهد شد که صنیع‌الدوله راست گفته است و در آن چه که بعدها نوشت و ادعا کرد که «اداره روزنامجات دولت» در آن دوره، با او بوده است، سخنی به گزاف نگفته است. اداره‌ی سه روزنامه‌ی مهم پایتخت یعنی «ایران»، «علمی» و «مریخ» که روزنامه‌های رسمی و غیررسمی اما دولتی بودند با او بود. دولتی، آن گونه که در عرف و در فرهنگ زمان فهمیده می‌شد. اما سه روزنامه‌ی دیگر یعنی *وقایع عدلیه*، *نظامی* و *وطن* روزنامه‌های رسمی و دولتی نبودند که اداره‌ی آنها در عهده‌ی او باشد. برای این که موضوع روشن شود، باید با مفهوم و چگونگی کاربرد دو اصطلاح «رسمی» و «دولتی» بیشتر آشنا شویم. می‌دانیم که روزنامه‌ی علمی، روزنامه‌ی دولتی بود، به این معنی که با هزینه‌ی دولت و زیر نظر اداره انطباعات و صنیع‌الدوله منتشر می‌شد. اما این روزنامه، روزنامه‌ی «رسمی» نبود. به همین جهت با آن که روزنامه‌ای بود متعلق به دولت (سلطنت) و جزو اداره‌ی انطباعات، اما در آن تصریح می‌شد که «مدار روزنامه علمی بر انتشار علوم و فضایل و تشویق و ترغیب مملکت به تحصیل علم و کسب اطلاع است، خارج از قید رسمیت و سایر قیود، می‌باشد.»[۴۰۲] چرا که به‌قول صدرهاشمی در این روزنامه «بهیچوجه اخبار درباری و مملکتی» منتشر نمی‌شد.[۴۰۳]

صنیع‌الدوله در سال ۱۳۰۰ قمری، روزنامه‌ی شرف را پایه گذاشت که روزنامه‌ای مصور بود. شرف در حقیقت جایگزینی بود برای روزنامه‌ی دولتیِ «مصور» سابق. روزنامه‌ی دولتی (مصور) سابق، درواقع ارگان رسمی دولت (سلطنت) بود، اما شرف به این معنی روزنامه‌ی دولتی نبود، با این‌همه چون مطالبی که درباره‌ی رجال سیاسی و غیرسیاسی منتشر می‌کرد و اطلاعاتی که به دست می‌داد، تماماً مورد تأیید دولت و زیر نظر اداره انطباعات آن منتشر می‌شد، روزنامه‌ای بود تماماً رسمی. در نخستین شماره‌ی

آن و در اعلان مندرج در آن، آمده است: «اگرچه روزنامه مصور سابق، دولتی بود و اینکه حالا ما به طبع آن اقدام می‌نماییم غیردولتی است، ولی من‌البدو الی‌الختم سمت رسمیت دارد و از قید آزادی خارج»[۴۰۴] است.

اما روزنامه‌ی *نظامی* داستان دیگری دارد. عمده اطلاعات من از این روزنامه و روزنامه‌ی *وقایع عدلیه* و *وطن*، اطلاعات ارزنده‌ای است که آدمیت به دست داده است. بر اساس نوشته‌ی او این روزنامه در وزارت جنگ مشیرالدوله تأسیس شد. مشیرالدوله روزنامه‌ی *نظامی* را به‌عنوان نشریه‌ی «مدرسه اتاماژور» برپا داشت که این مدرسه نیز از تأسیسات خود اوست. نخستین شماره‌ی آن در **۲۹** ذیقعده **۱۲۹۳** قمری (**۲۵** آذر (قوس) **۱۲۵۵** شمسی) منتشر شد. مطالب روزنامه صرفاً به مسائل نظامی اختصاص نداشت. به همین جهت از شماره‌ی سوم به «روزنامه نظامی علمیه و ادبیه» تغییر نام یافت. در بعضی از شماره‌های آن مطالبی درباره‌ی معادن نفت ایران و تریاک ایران نیز منتشر شده است.[۴۰۵]

اما روزنامه‌ی *نظامی*، چنان‌که خواهیم دید به‌معنای مصطلح در آن دوره به هیچ وجه روزنامه‌ی رسمی و دولتی نبوده است و شاهد آن این‌که بر سر مشاجراتی که با روزنامه‌ی ایران داشتند، در یکی از شماره‌های روزنامه‌ی نظامی صریحاً نوشتند که: «این روزنامه رسمی و دولتی نیست. بلکه مثل یکی از چند قسم روزنامه‌های ممالک اروپا و سایر ممالک خارجه است و هر قسم مطلب که مناسب روزنامه باشد در صورتی که خلاف رسم و قانون مملکت نباشد به طبع می‌رسد.»[۴۰۶] (این نوشته از آن روزنامه‌ی نظامی را آدمیت خود در کتابش نقل کرده است و ما هم عیناً از نوشته‌ی او نقل کرده‌ایم) بدین‌ترتیب وقتی روزنامه‌ای صریحاً می‌نویسد که «رسمی و دولتی» نیست، حتی اگر در وزارت جنگ منتشر گردد و به مدرسه‌ی اتاماژور متعلق باشد، در آن دوره به‌عنوان روزنامه‌ی دولتی تلقی نمی‌شد. پس طبیعی بود که در حوزه‌ی کار صنیع‌الدوله که منحصر به «اداره روزنامجات دولت» بود، قرار نگیرد. اما اعتراض آدمیت به آن سخن صنیع‌الدوله از آن جا ناشی می‌شود که

آدمیت مفهوم دولت و دولتی را نه در معنای رایج آن زمان که در مفهوم امروزین آن در نظر داشته است و بر اساس مفهوم امروزیِ دولت چنین اندیشیده است که روزنامه‌ی نظامی متعلق به وزارت جنگ بود که یک نهاد مهم دولتی بود و درنتیجه روزنامه هم روزنامه‌ی دولتی بوده است و چون در عمل می‌دانست که صنیع‌الدوله در کار آن روزنامه هیچ نقشی نداشت، ادعای او را مبنی بر این که اداره‌ی «روزنامجات دولت» در آن دوره در عهده‌ی او بود، نادرست ارزیابی کرد. حال آن که صنیع‌الدوله درست و دقیق سخن گفته بود. حتی می‌توان احتمال دارد که هزینه‌ی نشر این روزنامه را هم خود مشیرالدوله می‌پرداخت و یا از بودجه‌ای دیگر، سوای بودجه‌ی انتشارات دولت (سلطنت) پرداخته می‌شد و به حوزه‌ی کار صنیع‌الدوله مربوط نبود. عین همین مطلب درباره‌ی روزنامه‌ی *وقایع عدلیه* که در ایام وزارت عدلیه مشیرالدوله منتشر می‌شد و ظاهراً جز چند شماره هم منتشر نگردیده، صادق است. روزنامه‌ی *وطن* که بیش از یک شماره منتشر نگردید، قطعاً در معنای آن دوره روزنامه‌ی دولتی و رسمی نبود و حتی نسبت به دولت موضع انتقادی هم داشت. متأسفانه همان یک شماره‌ی منتشر شده هم امروز در دست نیست.

وطن به زبان فارسی و فرانسه منتشر شده بود. (شنبه نهم محرم ۱۲۹۳ / پنجم فوریه ۱۸۷۶ میلادی) به گفته عباس اقبال همین که روزنامه از طبع درآمد و «مقاله اول آن را برای ناصرالدین شاه خواندند و از مضمون آن اطلاع حاصل کرد، امر به توقیف آن داد.»[۴۰۷] گرچه نسخه‌ی اصل روزنامه‌ی *وطن* (La Patrie) تاکنون به دست نیامده است، اما سرمقاله‌ی آن را که به زبان فرانسه نوشته شده بود، بعضی از خارجیانی که آن زمان در ایران بوده‌اند، عیناً یا به‌طور مختصر در نوشته‌هایشان نقل کرده‌اند. یکی از این کسان خانم کارلا سرنا (Carla Serena) ایتالیایی است که عیناً سرمقاله‌ی *وطن* را در کتابی به‌نام "Hommes ed Choses en Perse" آورده است، و عباس اقبال آن را در سال اول مجله‌ی *یادگار* به‌صورت «تحت‌اللفظی» ترجمه کرده است.

تا آن جایی که به موضوع بحث ما مربوط می‌شود، دو نکته‌ی بااهمیت در

همین سرمقاله‌ی *وطن* وجود دارد که نشان می‌دهد گرچه «دولت علیه اعلیحضرت شاه» اجازه‌ی انتشار آن را داده است، اما روزنامه‌ی *وطن* آن‌گونه که در عرف زمان فهمیده می‌شد، نه روزنامه‌ی «رسمی» بود و نه روزنامه‌ی «دولتی». نکته‌ی نخست آن‌که در همان سرمقاله به «رسمی» و «دولتی» بودن روزنامه‌ی «ایران»، با این بیان تصریح کردند: «همقلم ما روزنامه ایران که روزنامه رسمی دولتی است... تاکنون... مصدر خدمات بسیار شده... .» نکته‌ی دوم این‌که درباره‌ی مرام و مقصد روزنامه‌ی *وطن* چنین نوشتند: «در باب مسائلِ داخلی البته ما با نهایت بی‌طرفی سخن خواهیم راند. به هیچ دسته‌ای منتسب نیستیم و نمی‌خواهیم که به جایی منتسب باشیم و از هرگونه قیدی آزادیم و به هیچ مقام رسمی بستگی نداریم... حمایت از ترقی هر وقت که پیش آید مسلک ماست و با تمام قوا از آن تقویت خواهیم کرد... دولت را بیهوده مورد تمجید قرار نمی‌دهیم، بلکه روش ما دفاع از حق و عیب‌جویی از هر حرکت زشت است... .»[۴۰۸] بنابراین روزنامه‌ای که به هیچ مقام و دسته‌ای وابستگی ندارد و مهم‌تر از همه از هر قیدی آزاد است و دولت را هم بیهوده مورد تمجید قرار نمی‌دهد، طبیعی است که مثل روزنامه‌ی «نظامی» و «وقایع عدلیه» و به همان جهاتی که پیش‌تر ذکر کرده‌ایم، از حیطه‌ی کار صنیع‌الدوله یعنی اداره‌ی روزنامه‌های دولت خارج باشد. اما روزنامه‌ی **مریخ** که به‌جای روزنامه‌ی «نظامی» منتشر می‌شد، برخلاف آن چه که آدمیت پنداشته است، به دلایلی که ذکر خواهیم کرد، روزنامه‌ای بود «رسمی» و به همین جهت باید زیر نظر صنیع‌الدوله هم اداره می‌شد. پیش‌تر از یکی از نوشته‌های روزنامه‌ی «نظامی» مطلبی نقل کردیم که در آن تصریح شده بود که این روزنامه «روزنامه رسمی و دولتی» نیست. اما **مریخ** که نزدیک به دو سال بعد از تعطیلِ روزنامه‌ی «نظامی»، در تاریخ دوشنبه پنجم محرم ۱۲۹۶ قمری (۹ دی (جدی) ۱۲۵۷ شمسی) به‌جای آن منتشر شد، روزنامه‌ای بود رسمی و دولتی. چرا که در شماره‌ی اول آن در معرفی روزنامه چنین نوشته بودند: «این روزنامه مریخ حاوی وقایع رسمیه نظامی عساکر دولت علیه ایران و ترجمه تلگرافهای رسمیه

دول و جامع بعضی فصول مرتبطه به انتشار علوم متداوله در فرنگستان و غیره و برخی مطالب که راجع به مدنیت و حقوق انسانیت است، می‌باشد.» تکلیف روزنامه در همان سطر نخستِ معرفی‌نامه مشخص شده است: انتشار «وقایع رسمیه نظامی عساکر دولت علیه ایران و ترجمه تلگرافهای رسمیه دولِ مختلف»، روزنامه را در عداد روزنامه‌های رسمی دولت و در محدوده‌ی کار صنیع‌الدوله قرار می‌داد. چنان که در صفحه‌ی چهارم روزنامه، این جمله: «رئیس کل دارالطباعه و دارالترجمه ممالک محروسه ایران، صنیع‌الدوله محمدحسن» و یا عبارت «محمدحسن» درج می‌شده است.[۴۰۹] آخرین شماره‌ی مریخ به‌تاریخ چهارشنبه ۱۶ جمادی الثانی ۱۲۹۷ قمری (٦ خرداد (جوزا) ۱۲۵۹ شمسی) منتشر شد و پس از آن روزنامه تعطیل گردید.[۴۱۰]

بر توضیحاتی که داده‌ام یک نکته‌ی پراهمیت دیگر را هم باید بیفزایم و آن این است که روزنامه‌های *وقایع عدلیه*، *نظامی* و *وطن* در تاریخ مطبوعات ایران نخستین روزنامه‌های مستقلی هستند که خارج از حیطه‌ی اداره‌ی «دولت» در مفهوم عرف زمان، به وجود آمده‌اند و در معنای آن دوره «رسمی» و «دولتی» نبوده‌اند. تأسیس نخستین روزنامه‌های مستقل از این دست، اقدام ارزنده‌ای است که باید در کارنامه‌ی درخشان میرزا حسین خان، بر دیگر کارهایی که او مبتکر یا پیشگام ایجاد آنها بوده است، افزوده گردد. دیگر آن که توضیح ما درباره‌ی چگونگی کاربرد مفهوم دولت در این دوره نشان می‌دهد که اگر متون تاریخ، خارج از متن فرهنگ عصری که در آن نوشته شده‌اند، خوانده شوند و تعبیرات و مصطلحات رایج در آن متون از طریق «خارج‌خوانی» یا «ناهمزمان‌خوانی»[۴۱۱] با مفاهیم جدید و رایج در عصر و زمان دیگر، مورد تفسیر قرار گیرند، کار تحقیق و تحلیل تاریخی به قضاوت‌ها و نتیجه گیری‌های ناروا آلوده خواهد شد. این نوع بدخوانی متون که من از آن به «خارج‌خوانی» یا «ناهمزمان‌خوانی» متون و نوشته‌ها تعبیر کرده‌ام، با اشتباه خواندن پاره‌ای لغات، تعبیرات و مصطلحات، البته تفاوت اساسی دارد. گرچه ممکن است اشتباه خواندن یک کلمه یا عبارت و اصطلاحی نیز به نتیجه گیری‌های

غلط و ناروا منجر شود، اما «ناهمزمان‌خوانی» مقوله‌ی دیگری است، مقوله‌ای بسیار پیچیده که به آشفتگی‌های مهمی در نقد و تحلیل و تفکر منجر می‌گردد.[۴۱۲]

دوسه سالی که به پایان زندگی مشیرالدوله مانده بود، کم‌کم روابط او با شاه به سردی گرایید. شاه در عمل متوجه شد که اقدامات قانون‌خواهانه و تجددـخواهی مشیرالدوله (سپهسالار)، با نظمی که او پاسدار آن بود، همخوانی ندارد و جز دردسر و ایجاد مخالفت حاصلی به بار نمی‌آورد. «قانون»، محدودیت «قدرت» را پیشنهاد می‌کرد و این درست همان چیزی بود که شاه مستبد و درباریان فاسدِ طرفدار استبداد نمی‌پسندیدند.

در سال ۱۲۹۵ قمری (۱۸۷۸ میلادی) سفر دوم شاه به فرنگ آغاز شد. این بار هم مشیرالدوله مشوق شاه به سفر بود. می‌اندیشید با مسافرت مجدد شاه به فرنگ و دیدن پیش‌رفت‌های کشورهای اروپایی، ممکن است که شاه به اندیشه‌ی ترقی بیفتد و برنامه‌های نیمه‌کاره‌ی او سر وسامانی بگیرد. اما درست یک روز پیش از سفر شاه، اتفاقی افتاد که نشان می‌داد در مملکت کیان، کار نظم و قانون با چه مشکلاتی روبه‌رو است. در همین ایام که شاه آماده‌ی سفر می‌شد، روزی که «تبرکاً به زیارت بقعه حضرت عبدالعظیم می‌رفت»، چند سرباز اصفهانی بر سر راه او «متظلماً... عریضه داده و به دادخواهی فریاد برآوردند.» یکی از پیشخدمتان پادشاه به‌دروغ به شاه گفته بود که سربازها تنها فریاد دادخواهی سر نداده بودند، بلکه از عقب به کالسکه‌ی شاه سنگ هم انداختند. شاه خشمگین و برافروخته شد، بی آن‌که تحقیقی کند، دستور داد که سربازهای بیچاره را اسیر کنند و با غل و زنجیر به شهر برند. و وقتی خود به «عمارت سلطنتی تهران رسید»، به‌محض ورود «به کشتن سربازهای بی‌گناه اشارت فرمود.» چنان سریع که مشیرالدوله و دیگران «مجال شفاعت» نیافتند و در نتیجه «جمعی از جوانان بی‌تقصیر»، با طناب از پای درآمدند. «وقوع این امر شنیع، خاصه یک روز پیش از مسافرت فرنگستان» به مشیرالدوله و محمود خان ناصرالملک، این فرصت را داد که موقع را مغتنم بشمارند و به شاه بگویند که «در نظر فرنگی‌ها در این سفر که در پیش دارید، هیچ‌چیز، سیاهی رفتار

زشت و شقاوت وحشیانه را نمی‌شوید، مگر تغییر مسلک حکمرانی و التزام عدالت. باید صلای عام بدهید و رسماً اعلام کنید و خاصه به سفرای دول متحابه که در دربار شما حضور دارند، نوشته شود: دولت ایران مال و جان رعایای خود را محترم می‌شمرد. حقوق خلق موافق قوانین مقدسه شرع شریف محفوظ است و اساس عدالت محکم و مضبوط، بی‌تحقیق دقیق و رسیدگی کامل، هیچ حکم، از هیچ دائره دولتی صادر نخواهد شد.» شاه قول مساعدت و قبولی داد و مشیرالدوله و ناصرالملک «به موجب تصدیق و امضای» شاه، «رفتند و لایحه‌ای جامع نکات لازمه تحریر کردند» و به توسط آقا ابراهیم امین‌السلطان، به حضور شاه فرستادند. شاه پس از مطالعه‌ی لایحه بر آن شده بود که آن را «به دست خود مسجل کند» که امین‌السلطان در گوش او فرو خواند که این وزرا را خیالی «جز سلب قوای مقتدره پادشاه نیست، الحذر به چنین تکلیف تن درندهید و دست قدرت خود را نبندید»، شاه از امضای آن لایحه و به‌قول امین‌الدوله «از این قصد خیر و عزم مبارکه که سبب حسن شهرت و جاویدانی نام او بود منصرف شد.»[۴۱۳] و برای عیش و عشرت، راهی فرنگستان گردید. و همین امین‌الدوله که آن زمان «امین‌الملک» لقب داشت و برای تدارک سفر شاه، عازم اروپا شده بود، مجبور شد که در فرنگستان، لابد با مخارج گزاف «روزنامه‌نویسها را تطمیع» کند و به این «حادثه» شوم «صورت مشروعه» دهد،[۴۱۴] تا پرده بر آدم‌کشی ولی‌نعمت خود کشد.

سفری که در آخر ربیع‌الاول **۱۲۹۵** قمری (**۱۵** فروردین (حمل) **۱۲۵۷** شمسی) آغاز شده بود، در نهم شعبان همان سال با ورود شاه «به دارالخلافه باهره و مقر خلافت عظمی» پایان یافت و در ماه بعد (رمضان **۱۲۹۵**) شاه مشیرالدوله را به «دو قطعه طغرای... مکلل به الماس که به اسم همایون» شاه بوده است و از «بزرگترین نشانهای» دولت به حساب می‌آمد، نواخت.[۴۱۵] اما این نواختن‌ها چندان نپایید. دوسال بعد در اوایل ماه شوال **۱۲۹۷** قمری، مشیرالدوله به فرمان شاه از سپهسالاری و وزارت خارجه برافتاد و به حکومت قزوین رفت. سال بعد هنگامی که حکومت خراسان و سیستان را در عهده

داشت، در شب بیست ویکم ذیحجه ۱۲۹۸ قمری (۲۳ آبان (عقرب) ۱۲۶۰ شمسی)، در سن ۵۷ سالگی در ارک مشهد مقدس، چشم از جهان فروبست.[416] مرگش همان زمان مشکوک تلقی گردید و این شایعه بر زبان‌ها گشت که شاه سپهسالار را مسموم کرد. راست یا دروغ، با مرگ سپهسالار شاه نفس راحتی کشید و درباریان طرفدار استبداد، مرگ او را به یکدیگر تبریک گفتند. دفتر زندگی سپهسالار بسته شد، اما دفتر «قانون‌خواهی»، دفتر آرزوی «دولت قانونی» و اندیشه‌ی تلاش برای پیشرفت و ترقی و تجدد ایران، بسته نشد. هنوز پانزده سالی به پایان حکومت شاه باقی مانده بود.

وقایع پانزده سال آخر سلطنت ناصرالدین شاه، به خطوط اصلی مبانی آرمانی نهضتی شکل داد که در دوره‌ی مظفرالدین‌شاه به‌نام نهضت مشروطیت ایران به ثمر نشست. مهم‌ترین واقعه‌ی اجتماعی و سیاسی این دوره‌ی پانزده ساله که به‌معنی واقعی کلمه یک نهضت مردمی بود، نهضتی بود که بر سر امتیاز تنباکو (واقعه رژی) درگرفت و ابعاد گسترده‌ای یافت که تا آن زمان بی‌سابقه بود. انتشار روزنامه‌ی *قانون* در اول رجب ۱۳۰۷ قمری (۳ اسفند (حوت) ۱۲۶۸ شمسی)، نیز حادثه‌ی بسیار بااهمیت و مهم دیگری بود که فکر «قانون» خواهی و بذر اندیشه‌ی «مشروطیت» را به‌زبانی ساده، شعارگونه و مؤثر در اذهان و افکار نوجویان و مخالفان حکومت شاه، به‌خصوص تجار، شاهزادگان، روحانیون و تحصیل‌کردگان جامعه‌ی ایران می‌پراکند. ملکم از طریق همین روزنامه‌ی *قانون* به اندیشه‌ی قانون‌خواهی در نظام مشروطیت، چنان ماهرانه و یا ریاکارانه جنبه‌ی شرعی داد و زمینه‌ای برای «مشروعیت» آن فراهم آورد که چندسال بعد روحانیون «مشروطه‌خواه» بر اساس همان زمینه، به مشروعیت دادن نظام مشروطیت برخاستند و برای یک نظام کاملاً غیرمذهبی، زمینه‌ای مذهبی و بیانی شرعی به دست دادند.

در سال‌های پایانی حکومت ناصرالدین شاه، کانون مبارزه‌ی علنی علیه حکومت در خارج از ایران رونق تازه‌ای گرفته بود. برجسته‌ترین روشنفکران و سیاسیون این دوره یعنی ملکم، سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا آقاخان

کرمانی، شیخ احمد روحی و بسیاری از روشنفکران و روحانیون مبارز در خارج از ایران، در استانبول، عتبات، هند و لندن، علیه حکومت ناصری در فعالیت بودند. جناح میانه‌روِ روشنفکران یعنی مجدالملک سینکی و میرزا علی‌خان امین‌الدوله (پدر و پسر) همچنان در دستگاه حکومت نقش داشتند و هریک به‌سهم خود در تجدد دستگاه‌های اداری ایران می‌کوشیدند. از دو روشنفکری که در ایران، در وزارت و صدارت مشیرالدوله (سپهسالار)، نقش فعالی در امر تجدد و نوآوری و ترقی داشتند، ملکم در خارج از کشور و یوسف خان مستشارالدوله در ایران بود.

«تجدد» و «آزادی» از همین دوره‌ی سپهسالار با دو دشمن کهنه کار که ریشه در سنت داشت، روبه‌رو بود: درباریان و روحانیون. برجسته‌ترین روحانی این عصر یعنی ملاعلی کنی، مجتهد بزرگ عصر ناصری، در نقد کارنامه‌ی صدارت مشیرالدوله، در مذمت تلاشی که برای «آزادی» آغاز شده بود، در نامه‌ای به شاه، در ۲۲ رجب ۱۲۹۰ قمری (۲۴ شهریور (سنبله) ۱۲۵۲ شمسی)، از کلمه‌ی آزادی به «کلمه قبیحه آزادی» یاد می‌کند. شیوه‌ی استدلال و نظر او در مخالفت با «آزادی» همان شیوه‌ای است که بعدها شیخ فضل‌الله نوری مجتهد معروف ایران در دوره‌ی مشروطیت، بر اساس همان نوع استدلال به جنگِ اندیشه‌ی «آزادیخواهی» برخاست. کمی بعد درباره‌ی نامه‌ی ملاعلی کنی و «کلمه قبیحه آزادی»، سخن خواهیم گفت. پیش از آن می‌پردازم به مستشارالدوله، روشنفکری که هنوز چند و چون زندگی و افکار او، چنان که شایسته‌ی اوست شناخته نشده است و هیچ کتاب مستقلی درباره‌ی او به نگارش درنیامده است. زندگی و تلاش او، آن اندازه اهمیت دارد که در دفتری جداگانه مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

مستشارالدوله
[۱۲۴۰] - ۱۳۱۳ قمری

میرزا یوسف خان، پسر میرزا کاظم تبریزی، از خانواده‌های معروف تبریز بود.[۴۱۷] جواد خان مستشارالدوله برادر او، و صادق مستشارالدوله برادرزاده اوست. یوسف خان از ۱۲۷۰ تا ۱۲۷۷ قمری (۱۲۳۲ تا ۱۲۴۰ شمسی) کارپردازی حاجی‌طرخان را برعهده داشت. برای مدتی کوتاه هم شارژ دافر ایران در پطرزبورگ و از ۱۲۸۱ تا ۱۲۸۴ قمری (۱۲۴۳ تا ۱۲۴۷ شمسی) سرکنسول ایران در تفلیس بود.[۴۱۸] و مدت چهارسال در آن جا خدمت کرد. هنگامی که در تفلیس بود، در ۱۲۸۲ قمری، رساله‌ی «رمز یوسفی» را در تهران منتشر کرد. در نامه‌ای که در ۱۲۸۳ قمری از تفلیس به آخوندزاده نوشته بود، (آخوندزاده آن وقت در ییلاقات تفلیس بود) اشاره کرد که دو نسخه از رمز یوسفی را به مشیرالدوله و ملکم به استانبول فرستاد و مقبول «مردمان بزرگ دانشمند شده است»، «مشیرالدوله نوشته‌اند که کتاب رمز رسید به شما و به ایران تبریک می‌نمایم. ملکم خان نوشته بودند: به تلغراف مشرق روحی داده‌اید که سالها مداح اوصاف یوسفی خواهد بود... .»[۴۱۹]

در همین دوره‌ی اقامت در تفلیس، با میرزا فتحعلی آخوندزاده، مناسبات دوستانه‌ی نزدیکی پیدا کرد. آخوندزاده در اواسط ۱۲۸۲ قمری نگارش مکتوبات کمال‌الدوله را به پایان برده بود. متن مکتوبات کمال‌الدوله در اصل به ترکی نوشته شده بود و کمی بعد در ۱۲۸۳ قمری به دستیاری و معاونت میرزا یوسف خان به زبان فارسی ترجمه شد. آخوندزاده در شرطنامه‌ای که در آخر همان سال برای انتشار آن نوشت به این موضوع تصریح کرد.[۴۲۰]

شرطنامه موقعی نوشته شد که یوسف‌خان برای مأموریت پاریس آماده می‌شد. در همان شرطنامه آخوندزاده اجازه‌ی نشر آن را به او سپرده بود. متن فارسی مکتوبات کمال‌الدوله حاصل ترجمه‌ی مشترک آخوندزاده و یوسف خان است.

یوسف خان از ۱۲۸۴ قمری تا اواخر ۱۲۸۶ قمری، شارژ دافر سفارت ایران در پاریس بود.[۴۲۱] ظاهراً در همین دوره‌ی اقامت پاریس، وارد لژ فراماسونری Clemente Amitie از لژهای وابسته به گروه گراند اوریان (مشرق اعظم) شده است. تاریخ ورود او به این لژ، دقیقاً مشخص نیست، اما فرمان نشانی که از طرف استادان این لژ دریافت کرده است، در ۲۸ نوامبر ۱۸۶۹ میلادی (۲۳ شعبان ۱۲۸۶ قمری)، یعنی دو سه ماهی پیش از خاتمه‌ی مأموریت او در پاریس، صادر شده است.[۴۲۲] ذکر این نکته ضروری است که بسیاری از روشنفکران عصر ناصری، سازمان فراماسونری را، یک سازمان مترقی، انقلابی و آزادی‌خواه می‌شناختند که هدفی جز مبارزه با استبداد، و ایجاد دموکراسی و بیداری ملت‌ها ندارد. یکی از عواملی که باعث جذب روشنفکران این دوره به سازمان‌های فراماسونری و لژهای فرانسوی آن می‌شد، نقشی بود که اعضای آن سازمان در انقلاب کبیر فرانسه ایفا کرده بودند و حتی رهبری آن را به دست گرفته بودند. روشنفکران ایرانی که از طریق نوشته‌ها، کتاب‌ها و یا از طریق تماس نزدیک با منابع فرهنگ و مدنیت غربی، با مفاهیم جدید و اندیشه‌ی قانون‌خواهی آشنا می‌شدند، از نقش مؤثر این سازمان در انقلاب کبیر فرانسه، بی‌اطلاع نبودند. چون انقلاب فرانسه سرمشقی برای انقلابیون و روشنفکران ایران بود، تشکیل فراموشخانه و پیوستن به سازمان‌های فراماسونری را وسیله‌ای برای ایجاد تحول و دگرگونی و انقلاب در ایران می‌دیدند. آخوندزاده با آن که هیچ سندی در دست نیست که خود او به عضویت یکی از سازمان‌های فراماسونری درآمده باشد، در ستایش فراموشخانه‌ها، در مکتوبات کمال‌الدوله چنین می‌نویسد: «ای اهل ایران! اگر تو از نشئه آزادیت و حقوق انسانیت باخبر می‌بودی، به اینگونه عبودیت و رذالت متحمل نمی‌گشتی، طالب علم شده، فراموشخانه‌ها گشادی،

مجمع‌ها بنا می‌نمودی، وسایل اتفاق را دریافت مـی‌کردی. تـو در عـدد و استطاعت به‌مراتب از دیسپوت [مستبد] زیادتری، برای تو فـقط یک‌دلی و یک‌جهتی لازم است.»[۴۲۳]

به همین جهت عده‌ای از روشنفکران این دوره، از جمله همین مستشار- الدوله از سر وطن‌پرستی و عشق به آزادی به عضویت این لژها درمی‌آمدند. دیگر آن که نقش سازمان‌های فراماسونری در آن دوره با نقشی که بعدها این سازمان‌ها در دوره‌های دیگر به‌خصوص در دوره‌ی اخیر، در کشور ما و در کشورهای دیگر ایفا کرده‌اند، نباید همسان پنداشته شود. متأسفانه با آن که هاله‌ای از ابهام بر دور فعالیت‌های سازمان‌های فراماسونری کشیده شده است و هنوز منابع لازم و کافی برای یک قضاوت اصولی و بی‌طرفانه درباره‌ی چند و چون کار این سازمان‌ها و فعالیت اعضای آنها به دست نیامده است، بسیاری از روشنفکران و شبه‌روشنفکران و قلمزنان تاریخ کشور ما، با گشاده‌دستی، همه‌ی فراماسون‌های دوره‌های مختلف را به یک چوب رانده‌اند و به خیانت منسوب کرده‌اند. جلال آل‌احمد در *غرب‌زدگی*، در اشاره‌ی انتقاد آمیزش به کتاب *فکر آزادی* آدمیت، می‌نویسد که در کتاب فکر آزادی، آدمیت «با مهارت خاصی یک دسته از فراماسونها را می‌کوبد و یک دسته‌شان را تبرئه می‌کند. در حالی که به‌گمان من فراماسونها همه‌شان سر و ته یک کرباسند.»[۴۲۴] البته این داوری و ارزیابی آل‌احمد، مثل بسیاری از داوری‌ها و ارزیابی‌های او شتابزده، شعارگونه و سطحی است. با شتابزدگی و شعار، تاریخ و نقد تحولات آن را نمی‌توان نوشت.

بازمی‌گردیم بر سر مطلبمان. مستشارالدوله، رساله‌ی معروف «یک کلمه» را در همین پاریس و در ماه‌های پایانی خدمتش در آن جا، به اتمام رساند و دست‌نویس آن را در سر راه بازگشت به ایران (۱۲۸۷ قمری)، در تفلیس به آخوندزاده نشان داده بود. گرچه در *فهرست کتابهای چاپی فارسی* گـرد آورده‌ی خانبابا مشار و در نوشته‌های دیگر، سال انتشار آن را ۱۲۸۷ قمری یاد کرده‌اند، به‌دلایلی که ذکر خواهم کرد، سال تألیف آن را با سال چاپ و نشر

اشتباه گرفته‌اند. در نامه‌های رد و بدل شده بین آخوندزاده و یوسف خان تا سال ۱۸۷۵ میلادی (۱۲۹۲ قمری) ذکری از چاپ این رساله در میان نیست. در هشتم نوامبر ۱۸۷۵ میلادی (شوال ۱۲۹۲ قمری)، در نامه‌ای که آخوندزاده به یوسف خان فرستاده است، به دریافت رساله‌ی چاپ شده‌ی «یک کلمه» تصریح می‌کند.[۴۲۵] ظاهراً این رساله باید در سال ۱۲۹۱ یا ۱۲۹۲ قمری در ایران منتشر شده باشد و احتمالاً کتاب فاقد تاریخ چاپ بوده است و چون به تاریخ تألیف آن (۱۲۸۷ قمری) تصریح شده بود، همان تاریخ تألیف را، تاریخ چاپ تلقی کرده‌اند. نقد معروف آخوندزاده بر رساله‌ی «یک کلمه» در همان تاریخ هشتم نوامبر ۱۸۷۵ نوشته شده است.

مستشارالدوله در ۱۲۸۷ قمری به ایران آمد و چندماهی بعد از آن که میرزا حسین خان مشیرالدوله به وزارت عدلیه و... منصوب شد، در سال ۱۲۸۸ قمری به مستشاری وزارت عدلیه برگزیده شد و در همان سال برحسب استدعای میرزا حسین خان مشیرالدوله که وزیر عدلیه بود، به «رتبه سرتیپی اول خارج از قشون و حمایل و نشان شیر و خورشید از آن رتبه» سرافراز گردید.[۴۲۶] و از همان زمان معروف شد به میرزا یوسف مستشار یا مستشارالوزاره. در همین سال، در نامه‌ای که از تهران به آخوندزاده فرستاد، نوشت: «هزار مطلب و هزار حرف دارم... به میان کاری افتاده‌ام که نه می‌توانم در بروم و نه خیالات عالیه خود را بروز بدهم... ای انسان کامل! دنیا تمام شد و ما نتوانستیم به‌قدر ذره‌ای خدمت به ملت و وطن بکنیم.»[۴۲۷]

سال بعد، یعنی در ۱۲۸۹ قمری (۱۲۵۱ شمسی)، از مستشاری عدلیه برکنار شد و به «نیابت وزارت خارجه و مباشرت مهام خارجه آذربایجان برقرار گردید.»[۴۲۸] در سال ۱۲۹۴ قمری، در مجلسی که در تهران «برای رسیدگی به امور دیوانخانه عدلیه اعظم» به امر شاه تشکیل شد، از اجزای آن مجلس بود.[۴۲۹] بعد از مرگ میرزا حسین خان مشیرالدوله در سال ۱۲۹۹ قمری که یحیی خان مشیرالدوله وزیر عدلیه بود، میرزا یوسف خان به معاونت او برگزیده شد و در همین سال به مناسبت مستشاری عدلیه به مستشارالدوله

ملقب شد.[۴۳۰] (ملکم هم که «وزیر مختار و سفیر دولت ایران در دربار انگلیس» بود، در همین سال برای مدتی کوتاه به تهران آمد و به لقب ناظم‌الدوله ملقب گردید). مستشاری عدلیه دیری نپایید و چون در روزنامه‌ی *اختر*، چاپ استانبول، مقالاتی با نام مستعار علیه وزارتخانه‌های ایران منتشر می‌شد، او به‌عنوان نویسنده‌ی آن مقالات، مظنون شناخته شد و با فرمان شاه و با حیله‌ای که شاه به کار زد، دستگیر، زندانی و از کار معزول شد. شرح آن را اعتمادالسلطنه در روزنامه‌ی خاطراتش نوشته است: شاه از نوشته‌های روزنامه‌ی *اختر* درباره‌ی وزارتخانه‌های ایران سخت متغیر شده بود. یحیی خان مشیرالدوله وزیر عدلیه، در ۱۱ ذیقعده ۱۲۹۹ قمری (۳ مهر (میزان) ۱۲۶۱ شمسی)، در حضور اعتمادالسلطنه به شاه عرض کرد که «آن نوشته‌ها» کار یوسف خان مستشارالدوله است. شاه فردای آن روز (۱۲ ذیقعده ۱۲۹۹) همه اجزای دیوانخانه را به دربار طلبید. او را به‌تنهایی نخواست «مبادا سوءظن به‌جهت او فراهم بیاید، فرار کند به طرف خارجه.» وقتی اجزای دیوانخانه «از حضور شاه بیرون آمدند، خارج از عمارت، فراش‌ها میرزا یوسف خان را گرفته، توسری زیادی به او زدند، در منزل حاجب‌الدوله زنجیر کردند.»[۴۳۱] مستشارالدوله پس از چندماه زندانی بودن، چون گناهش ثابت نشده بود، از حبس آزاد شد و از وزارت عدلیه به وزارت خارجه منتقل گردید.

چندسال بعد، در ذیحجه ۱۳۰۸ قمری (۱۲۷۰ شمسی) که باز کارگزاری مهام خارجه آذربایجان را به عهده داشت، به‌تهمت ارتباط با میرزا ملکم خان که از چندی پیش در لندن سر به شورش برداشته بود و روزنامه‌ی *قانون* را علیه دولت منتشر می‌کرد، مورد سوءظن واقع شد و به‌دستور حکومت، حکم دستگیری او صادر گردید و به «تهمت مکاتبه و خبرنگاری به ملکم» خانه‌اش را غارت کردند و پس از «غارت اثاث‌البیت و ضبط تمام نوشتجاتش» او را تحت‌الحفظ به حبس به قزوین بردند. نزدیک به ده ماه در زندان قزوین با دیگر دستگیرشدگان، امثال حاج سیاح محلاتی، میرزا رضا کرمانی و...به‌سر برد و از شغل و کار و زندگی واماند. سرانجام در اوایل رمضان ۱۳۰۹ قمری

(اواسط فروردین (حمل) ۱۲۷۱ شمسی)، «علیل‌المزاج و از کار رفته به طهران برگشت.»[۴۳۲] و چند سال بعد در ۱۳۱۳ قمری چشم از جهان فرو بست.

مستشارالدوله، آزادی‌خواه، قانون‌طلب و از مدافعان ترقی و تجدد ایران بود و در آن چه که می‌نوشت و منتشر می‌کرد، آرزویی جز سربلندی و اعتلای ایران نداشت. او نخستین کسی بود که در دوره‌ی استبداد ناصری، دل به دریا زد و با انتشار «یک کلمه» در ایران، اصلی‌ترین مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر را که در مقدمه‌ی قانون اساسی فرانسه پذیرفته شده بود، به زبان فارسی ترجمه کرد و آنها را با آیات و احادیث بسیار تطبیق داد تا نگویند که آن اصول مخالف شرع است. به‌قول آدمیت، «او در ایران، اولین نویسنده‌ای است که گفت، منشأ و قدرت دولت، ارادهٔ ملت است.»[۴۳۳] در همان رساله، از آزادی عقیده، بیان، قلم، اجتماعات و منع شکنجه، و مهم‌تر از همه، از تفکیک قوای مقننه از قوای مجریه، به‌شیوه‌ی جدید و از تساوی همه‌ی مردم، از شاه و گدا، مسلمان و غیرمسلمان، در برابر قانون سخن گفت. گرچه همه آن مواد از اعلامیه‌ی حقوق بشر و از قانون اساسی فرانسه اخذ شده بود، اما او جابه‌جای مطلب، با مقایسه‌ی وضعیت سیاسی و اجتماعی جوامع شرق و غرب، در نقد جوامع شرقی ملاحظات و نکات انتقادی تازه‌ای آورد. در جدایی قوای مقننه از قوای مجریه در جوامع غربی، می‌نویسد: مقصود از این جدایی این است « که وضع و تنظیم قوانین در اختیار مجلسی باشد، و اجرای آن در دست مجلسی دیگر.» ترقی و قدرت و ثروت فرنگستان «از نتایج جدایی دو اختیار است» و بی‌نظمی و بی‌پولی و عدم قدرت در مشرق زمین «از اختلاط و امتزاج [این] دو اختیار است.»

در منع شکنجه و تعذیب در جوامع غربی می‌نویسد: هیچ کس را نمی‌توان برای «اقرار گرفتن» یا به‌بهانه‌ی دیگر، قبل از صدور حکم قانونی، شکنجه کرد و عذاب داد. «احدی از حکام و امرا و سران لشکر جرأت و قدرت ندارند که نسبت به زیردستان خود بدون حکم قانون، به هوای نفس» به‌جهت اقرار گرفتن [کسی را] «چوبی بزنند، شکنجه بکنند یا فحش بگویند.» «این قسم تنبیهات را [که] خلاف شأن انسانیت است در حق اسب و استر و سایر حیوانات بارکشی

هم روا نمی‌دانند.» «هیچ پادشاهی را این قدرت نیست که در حق کسی حتی «حکم زدن یک چوب و تازیانه بدهد.» اما پادشاه این حق را دارد که حکم قتل محکومی را که دیوانخانه صادر کرد، به «حبس موبد» (ابد) تبدیل کند و نتیجه می‌گیرد که «این قضیه در مشرق‌زمین به‌تمامه برعکس است. ببین تفاوت کار از کجاست تا به کجا.»

در آزادی مطبوعات، اجتماعات، احزاب، قلم و بیان چنین می‌نویسد: «هرکس آزاد و مختار است در نگارش و طبع [انتشار] خیال خود، به‌شرط آن که مخالف و مضر احکام کود [قانون] نباشد.» نیز در غرب «هر فرقه و هر جماعت هر وقت اراده کنند در مجمعی مخصوصاً جمع شده در مسئله‌ای از مسائل علوم یا سیاست و افعال حکومت و یا در امر معاش خود بدون موانع گفتگو و مباحثه می‌کنند.» از نتایج یک قانون دیگر «اختیار و آزادی زبان و قلم... [است] که هرکس از هر چیزی از اعلی و ادنی که در خیر و صلاح و رفاه مملکت و ملت به خیالش می‌رسد با کمال آزادی می‌نویسد و منتشر می‌کند.»[۴۳۴]

این سخنان درست در زمانه‌ای نوشته و منتشر شده بود و به دست مردم می‌رسید که بزرگ‌ترین مجتهد عصر، ملاعلی کنی، در انتقاد از شیوه‌ی آزادی‌خواهانه‌ی حکومت مشیرالدوله، یکی از خیانت‌های مشیرالدوله را ترویج «آزادی» در ایران می‌دانست و در نامه‌ای به شاه چنین نوشته بود: «فقره خیانت دیگر از این شخص بزرگ [منظور مشیرالدوله است] ... فقره کلمه قبیحه آزادی است. که به‌ظاهر خیلی خوش‌نماست و خوب، و در باطن سراپا نقص است و عیوب. این مسئله برخلاف جمیع احکام رسل و اوصیاء و جمیع سلاطین عظام و حکام والامقام است. به این جهت در نوشته دیگری نوشته بودم علی‌الاسلام والسلام و دولت را وداع تام و تمام باید نمود، بواسطه این که اصل شرایع و ادیان در هر زمان، خود قید محکم سخت و شدیدی بوده و می‌باشد که ارتکاب مناهی و محرمات ننمایند، متعرض اموال و ناموس مردم نشوند و هکذا برخلاف مقاصد و انتظام دولت و سلطنت است که هرکس هرچه بخواهد بگوید و از طریق تقلب و فساد، نهب اموال نماید و بگوید آزادی است و شخص اول مملکت [مشیرالدوله] همه را آزاد کرده است و در معنی به

حالت وحوش برگردانیده» است.[۴۳۵] نامه‌ی مجتهد در اصل در مخالفت با قرارداد زیان‌بار رویتر و صدارت مشیرالدوله و در انتقاد از ملکم نوشته شده است. در نقد قرارداد، نکات ارزنده و مهمی در آن نامه آمده است. اما این سخن مجتهد که یکی از ثمرات آزادی در حکومت مشیرالدوله «نهب اموال» و «تقلب و فساد» بوده است، با حکم تاریخ و قضاوت آن در اساس مخالف است و مغایر. حکومت مشیروالدوله، حکومت قانون بود و همه‌ی تلاش صدراعظم بر آن بود که از اجحاف و تعدی جلوگیری کند و در این راه بر شاهزادگان و درباریان هم ابقا نمی‌کرد، و این قولی است که حتی دشمنانش نیز به آن اعتراف کرده‌اند.[۴۳۶]

«یک کلمه» سال‌ها به‌عنوان یکی از منابع مهم مربوط به مشروطیت و آزادی، مورد مطالعه آزادی‌خواهان و مشروطه‌خواهان ایران بود. نوشته‌های او، جزو ادبیات سیاسی زمان مشروطیت برای انجمن‌های مخفی مشروطه‌خواه «سرمشقی وافی» و «دستورالعملی بود که از قرار آن، رفتار» می‌شد.[۴۳۷] در شرح حالش به کرّات نوشته‌اند: «هنگامی که او را زنجیر کرده، به قزوین تبعید و زندانی کردند، کتاب "یک کلمه" را آنقدر بر سرش کوفتند که بر اثر عوارض آن، چشمانش آب آورد.»[۴۳۸] جدا از رساله‌ی «رمز یوسفی» و رساله‌ی «یک کلمه» نوشته‌های دیگری که از او منتشر شده، عبارتند از: «منهج‌الحساب»، «برآورد مخارج راه‌آهن مشهد به طهران و سایر شهرهای ایران»، «اصلاح خط اسلام»، «گنجینه دانش» (بمبیی ۱۳۱۴ قمری)[۴۳۹]، و نیز متن نامه‌ی نسبتاً بلندی از او به مظفرالدین شاه در دست است که در ۱۳۰۶ قمری نوشته شده است و در *تاریخ بیداری ایرانیان* (با غلط‌های فاحش) ضبط شده است.[۴۴۰] چنان که پیش‌تر نوشته‌ام رساله‌ی قوانین ناپلئونی که به او نسبت داده شده، از او نیست. حامد الگار هم به‌اشتباه به‌استناد نامه‌ای از مستشارالدوله، «روح‌الاسلام» را هم از نوشته‌های او دانسته است و آن را با نوشته‌ای دیگر از امیرعلی هندی به همین نام مقایسه کرده است.[۴۴۱] حال آن که چنان که پیش‌تر نشان داده‌ام منظور از روح‌الاسلام همان رساله‌ی «یک کلمه» است و ظاهراً مستشارالدوله در آغاز می‌خواست آن را با چنین نامی منتشر کند و نکرد.

رشدیه و مدارس جدید

۱۲۷۶ ـ ۱۳۶۳ قمری / ۱۲۳۹ ـ ۱۳۲۳ شمسی

در فضای تیره و تاری که در مِه غلیظ سنت و ارتجاع در هم پیچیده شده بود، «یک کلمه» موسیقی مدرن، ناموزون و ناهموار بود. صدای نامأنوس و دلهره‌آورش، سخت به‌گوش ناآشنا و بیگانه می‌آمد. استشهاد به آن همه آیات و احادیث، نقلِ آن همه عبارات عربی هم نمی‌توانست از غرابت و بیگانگی این موسیقی مدرنِ ناهمخوان بکاهد. ده بیست سالی می‌بایست می‌گذشت تا صدای آن، کم‌کم به‌گوش‌های شنوای بعضی از درس‌خواندگان جامعه آشنا و مأنوس آید. ناصرالدین شاه آن‌گاه که هنوز با فکر ترقی و تجدد به‌طور کجدار ومریز همدلی داشت، در فهرست کارهایی که انجام آنها را به مشیرالدوله، صدراعظم عزل شده‌اش، وعده می‌داد از «ساختن مدارس جدید» هم سخن می‌گفت. انتقاد به شیوه‌ی مدارس قدیم یا «ملتی»، از دوره‌ی امیرکبیر به‌طور جدی آغاز شده بود. احساس نیاز به مدارس جدید یا «دولتی»، امیرکبیر قانون‌خواه ایران را به تأسیس دارالفنون برانگیخت. چند سال بعد مستشارـالدوله در «یک کلمه»، انتقاد ارزنده‌ای از شیوه‌ی مدارس ایران به دست داد. انتقاد او در عین اختصار، از یک ضرورت مهم اجتماعی هم پرده برمی‌داشت؛ ضرورتِ تأسیس مدارس جدید. در «یک کلمه» آمده بود: «تعلیم علوم و معارف در فرنگستان... از الزم امور و اقدم وظایف است» و یکی از «حقوق عامه»، «بنای مکتب‌خانه‌ها و معلم‌خانه‌ها، برای تربیتِ اطفال فقرا[ست].» و در انتقاد از مدارس ایران نوشته بود: «اگرچه در ایران مدارس بسیار است و تحصیل علوم می‌کنند»، اما علومی که می‌خوانند، علوم دین است، یعنی علومی

است برای آخرت و «از برای معاد، نه از برای معاش.» حال آن که «آن قسم تحصیل [تحصیل علوم دینی مربوط به معاد و آخرت]، در جنب تحصیل علومِ صنایع و معاشِ اهل فرنگستان مثل چراغ است در مقابل آفتاب، و مانند قطره است در جنب دریا...»[۴۴۲]

در همان سال‌ها، روزنامه‌ی *اختر* در انتقاد از مدارس ایران و نحوه‌ی آموزش علوم چنین می‌نوشت: «بجز مدرسه‌های ملتی که برای تحصیل مقدمات است و قدری هم علم فقه و اصول، هیچ علمی در ایران بطور مرتب و مقنن رواج ندارد. آری چند مکتب دولتی در تهران یا تبریز برای تحصیل زبانهای خارجه هست، ولی آنها نیز به درجه مطلوبه نیستند.»[۴۴۳] در ده سال آخر حکومت ناصرالدین شاه، فکر ایجاد مدارس جدید و اندیشه‌ی تحول در شیوه‌ی آموزش الفبا که از پیش آغاز شده بود، مجال تازه‌تری یافت. بحث و گفتگو درباره‌ی ضرورت این تحول، روز به روز گسترده‌تر می‌شد. روزنامه‌های *حبل‌المتین*، *ثریا* و *اختر* که در خارج از ایران منتشر می‌شدند، هرکدام به‌سهم خود در لزوم ایجاد مدارس به‌شیوه‌ی جدید و آموزش و پرورش مدرن، و در انتقاد از وضع مدارس ایران، مطالبی می‌نوشتند. ایران به ایجادِ مدارس جدید نیاز داشت. حاجی میرزا حسن رشدیه، طلبه‌ی جوانی که در تبریز آن زمان این بخت را داشت که در محضر پدرِ صاحب‌دل، با پاره‌ای از مطالب روزنامه‌ی *اختر* آشنا شود، در یکی از شماره‌های آن خوانده بود: «بی‌سوادهای اروپا در هزاری ده نفر است و... با سوادهای ایران در هزاری ده نفر.» به‌شیوه‌ی طلبه‌ها، مطلبِ *اختر* در محفل پدر، به بحث گذاشته شد. از حاصلِ بحث این نتیجه گرفته شد که «باید عده‌ای از جوانان تحصیل‌کرده به اروپا بروند و اصول تعلیم آموخته بیایند»[۴۴۴] در همان زمان تصمیم داشتند که رشدیه را برای ادامه‌ی تحصیلات دینی به نجف بفرستند. عزم جزم کرد که برای آموزش دیدن به دارالمعلمین کشورهای پیش‌رفته برود و با فراگیری شیوه‌ی جدید آموزش، به خدمت مردم میهن درآید. پدر رضایت داد و او به استانبول، مصر و بیروت رفت و مدتی را به‌طور تجربی در سر کلاس‌های

درس گذراند و حاصل این تجربه‌ها، افتتاح مدرسه‌ای در ایروان شد. شرح حال و زندگی رشدیه و داستان تأسیس نخستین مدرسه در تبریز را دیگران به‌تفصیل و با اشتباهات فاحش نوشته‌اند. تلاش او در هاله‌ای از ابهام و اغراق، همچنان ناشناخته مانده است. بخشی از این ابهام‌ها و اغراق‌ها و اشتباه‌ها از دست‌نوشته‌های خود او به نوشته‌های دیگران وارد شده‌است. رشدیه خاطرات سال‌های اقامت در بیروت، ایروان و تبریز و ماجرای تأسیس نخستین مدرسه‌اش را سال‌ها پس از آن زمان به رشته‌ی تحریر درآورد. نقل مطلب از حافظه، در هم ریختن سال‌ها و ماه‌ها باعث اشتباهات و تکرار این اشتباهات در نوشته‌های دیگران شده است. هم نوشته‌ی پسرش شمس‌الدین رشدیه با نام «سوانح عمر» و هم نوشته‌ی یکی دیگر از بستگانش: فخرالدین رشدیه با عنوان *زندگینامه پیر معارف، رشدیه*، از این نوع اشتباهات برکنار نمانده‌اند. متأسفانه تحقیقات تازه‌ای که اخیراً در خارج از کشور منتشر شده است، در ربطِ با زندگی رشدیه و فعالیت‌های او، اشتباهات تازه‌ای بر اشتباهات پیشین افزوده است.

رشدیه در دست‌نوشته‌ی مفصلِ خاطرات خود می‌نویسد که پس از آن که از بیروت به استانبول و از استانبول به ایروان آمد، در این شهر به‌یاری برادر ناتنی‌اش، نخستین مدرسه را به‌سبک جدید دائر کرد. می‌نویسد: «اخوی مادریم حاج ملاعلی... در مدرسهٔ طلابِ آنجا مثل دیگر مکتب‌داران، مکتبی داشتند.» خواستم همان مکتب او را رسمیت دهم و به‌صورت مدرسه‌ای با «پروغرام مخصوص» درآورم، اما «علما مانع شدند.» گفتند تأسیس «مکاتب و مدارس خارج از رویهٔ اسلام» را در این محل، «اجازه شرعی» نیست. پس در خارج از مدرسه «عمارتی اجاره کرده، اخوی و شاگردانش را به آنجا منتقل نمودیم.» بعد می‌نویسد در پایان پنجمین سال تأسیس این مدرسه در ایروان، ناصرالدین شاه که از سفر فرنگ برمی‌گشت و می‌خواست ماه محرم را به تبریز برسد، در ایروان از مدرسه‌ی او دیدار و رشدیه را تشویق کرد که به ایران بیاید و نظیر آن مدرسه را در ایران ایجاد کند. عین نوشته‌ی رشدیه را می‌آورم: «در

اواخر امسال که سال پنجم است، ناصرالدین شاه از فرنگ به ایران برمی‌گشت. از بس شهرت [مدرسه] رشدیه را... شنیده... مطابقِ سیاستش نیامده که رشدیه را ندیده به ایران برگردد.» عمارت مدرسه در میدان مسجدشاه ایروان بود. مقرر شد که از شاه در ایوان مسجد پذیرایی شود. «شاه وارد مسجد می‌گردد، ما هم به‌دنبال شاه... پروغرام مدرسه را خواسته، دید که مدیر تبریزی است. فرمود که همراه من بیا،... این مکتب را در تبریز اداره کن. می‌آیی؟ [گفتم] چرا نمی‌آیم که غایت آمالم این بوده. شاه می‌فرماید اگر غایت آمالت این بوده، پس اینجا چکار می‌کنی؟... فردا پس‌فردا را برای رفتن به اوچ کلیسا، شاه در ایروان توقف داشت. انجمن معارفی، مرکب از دانشمندان ایران و ایروان تشکیل داده، مدرسه را به ایشان سپرده،... در رکاب اعلیضرت شهریاری رو به ایران حرکت کردیم. شاه بسیار به تأنی طی مسافت می‌کرد که... دهه‌ی عاشورا را در تبریز بمانند.»

رشدیه در ادامه‌ی مطلب می‌نویسد، تا به نخجوان برسیم، شش روز طول کشید. «شاه در این شش روز یا در سر ناهار یا در سر شام مرا احضار فرموده، خاصیت مواد پروغرام مدرسه را می‌پرسد. من یک جوان بی‌تجربهٔ غافل از سیاستِ شاهانه، نتایجی در علم و اطلاع و آگاهی آحاد ملت می‌گفتم. هزار امیدواری بر دولت از دانش ملت می‌دادم. مگو که شاه رعیت خود را خوب می‌شناسد... [با] عقیده و سلیقه‌ام موافقت نداشت. یعنی مدرسه‌ای [را] که در اذهان ملت، تولید آن افکار بکند، صلاح ملک و ملت» نمی‌دانست. پس هنگامی که با ملتزمین رکاب از نخجوان عازم ایران شد، به مأموران چپرخانه دستور داده شد «تا شاه از تبریز به تهران حرکت نکرده‌اند»، رشدیه مهمان شما باشد. به عبارت دیگر رشدیه را بازداشت کردند. رشدیه خواست «از رفتن به ایران صرفنظر نموده، به ایروان» برگردد، اما رییس چپرخانه گفت: «از قضا، از آن هم ممنوعیم.» ناگزیر در نخجوان ماند و به گفته‌ی خودش، در «پانزدهم محرم وارد تبریز شده، محرم و اربعین را گذراند[ه]؛ در محله ششکلان، در اتاقهای مسجد امین‌الوزاره، با مساعدت ظاهری و باطنی ایشان... تابلوی

مکتب رشدیه زده شد.»

در مطالبی که به‌عینه از دست‌نوشته‌ی مفصلِ رشدیه نقل کرده‌ام،[۴۴۵] مشخص نیست که سفری که شاه در سر راه بازگشت از فرنگ، وارد تبریز شد، کدام سفرِ او بود. دیگر آن‌که تاریخ سال ورود شاه به ایروان و بعد به تبریز نیز مشخص نیست که چه زمانی بوده است. اما در دست‌نوشته‌ی مختصر‌تر دیگری از رشدیه که با عنوانِ «معارف‌خواهان بخوانند» در ۱۳۴۰ قمری به نگارش درآمده است، رشدیه می‌نویسد که پس از بازگشت از بیروت و استانبول در ۱۲۹۵ قمری در ایروان با همکاری برادر ناتنی‌اش، مدرسه‌ای بنیاد نهاد که به‌شیوه‌ی جدید، اداره می‌شد. بعد اضافه می‌کند که پنج سال بعد ناصرالدین شاه که در اواخر سال ۱۳۰۰ قمری از فرنگ به ایران می‌رفت، وارد ایروان شد و... بقیه‌ی داستان همانی است که پیش‌تر نقل شد، با این تفاوت که رشدیه می‌گوید: بعد از رفتن شاه از تبریز به طرف تهران، من «وارد تبریز شده، در اول سنه ۱۳۰۱ [قمری] به‌تاریخ طَلَعَ‌الشمس من‌المشرق، مدرسه رشدیه [را] باز کردم.»[۴۴۶]

هیچ‌کدام از تاریخ‌ها و سال‌شمارهای داده شده با واقعیت همخوانی ندارد. رشدیه یا از سر اغراق و یا به‌علت اشتباه در محاسبه، سال‌ها را به عقب برگرانده. واقعیت این است که او در سال ۱۳۰۱ قمری مدرسه‌ی ایروان را گشود نه تبریز را. شمس‌الدین و فخرالدین رشدیه، هردو در کتاب‌هایشان، سفر فرنگ شاه را که در راه بازگشت به ایران، از ایروان گذشت و وارد شهر تبریز شد، دومین سفر ناصرالدین شاه به فرنگ دانسته‌اند و عین داستان رشدیه را بازگو کرده‌اند.[۴۴۷] اما سال تأسیس نخستین مدرسه‌ی رشدیه در تبریز را به پیروی از نوشته‌ی کسروی، ۱۳۰۵ قمری نوشته‌اند. و این اشتباهات از نوشته های این دو به نوشته‌های دیگران نیز راه یافته است. حال آن که دومین سفر ناصرالدین شاه به فرنگ «روز پنج‌شنبه سلخ ربیع‌الاول» ۱۲۹۵ قمری (۱۲۵۷ شمسی) آغاز شده و در پایان سفر، شاه روز چهارشنبه ۲۵ رجب همان سال وارد بندر انزلی شد و «نهم شهر شعبان» ۱۲۹۵ قمری (۱۲۵۷ شمسی) به

تهران رسید.[۴۴۸] پس از بازگشت وارد تبریز نشد و ماه بازگشت هم ماه رجب بود نه محرم و سال آن هم **۱۲۹۵** قمری بود و نه **۱۳۰۵** قمری. اما سفری که شاه از فرنگستان به ایران می‌آمد و در راه بازگشت به ایران، سه روز در ماه محرم در ایروان توقف کرد و به اوچ کلیسا رفت و بعد از نخجوان، در همان ماه محرم وارد شهر تبریز شد، سومین سفر ناصرالدین شاه بود که از ۱۲ شعبان ۱۳۰۶ قمری (۲۴ فروردین (حمل) ۱۲٦۸ شمسی) تا ۲۴ صفر ۱۳۰۷ قمری (۲۸ مهر ۱۲٦۸ شمسی) طول کشید و این همان سفری است که جزئیات آن تماماً با وقایعی که رشدیه نقل کرده است، همخوانی دارد. با این تفاوت که شاه ۱۴ محرم ۱۳۰۷ قمری (۱۹ شهریور ۱۲٦۸ شمسی) وارد ایروان شد و ۱٦ محرم از ایروان خارج شد و ۲۳ محرم وارد تبریز گردید.[۴۴۹] و اگر جزئیات داستان در اصل درست باشد، رشدیه باید در ماه صفر ۱۳۰۷ قمری وارد تبریز شده باشد نه ماه محرم آن سال. بنابراین تاریخ تأسیس نخستین مدرسه‌ای که رشدیه در تبریز برپا کرد باید اوایل سال ۱۳۰۷ قمری باشد. رشدیه بعدها در «سر کاغذ»های رسمی خود، این عبارت را درج کرده بود: «حاج میرزا حسن رشدیه ــ مؤسس مدارس جدیده ایران ــ در سنه ۱۳۰۱ هجری قمری.»[۴۵۰] ۱۳۰۱ هجری قمری سال تأسیس مدرسه‌ی رشدیه در ایروان است و این مطلب با شرحی که او درباره‌ی این مدرسه نوشته است کاملاً مطابقت دارد. هم او در دست‌نوشته‌های خود و هم دیگران نقل کرده‌اند که اواخر پنجمین سال تأسیس مدرسه‌ی ایروان بود که ناصرالدین شاه از آن جا می‌گذشت تا به تبریز برود. اواخر پنجمین سال تأسیس مدرسه‌ی ایروان حدوداً پایان سال ۱۳۰٦ و با کمی تسامح اوایل سال ۱۳۰۷ قمری است. سالی که شاه از ایروان گذشت و به تبریز رفت.

در ربط با مدرسه‌ی ایروان دو نکته هم باید تصحیح شود. شرح‌حال نویسان رشدیه نوشته‌اند که وی پس از خلاصی از بازداشت نخجوان به ایروان برگشت و دید که مدرسه‌ی ایروان منحل و به‌دستور شاه درِ آن «مهر و موم شده.»[۴۵۱] این حکایت هم از اساس جعلی است. نه رشدیه به ایروان برگشت و نه شاه دستور

ویران کردن و مهر وموم کردن مدرسه‌ی ایروان را داد. کارنامه‌ی بدکاری‌های ناصرالدین شاه به‌اندازه‌ی کافی سنگین است، نیازی به افسانه‌سرایی نیست.

یکی از مورخان درباره‌ی همین مدرسه‌ی ایروان نوشته است که رشدیه «چهارسالی با همیاری تقی‌اف در این مکتب نوبنیاد درس داد.»[۴۵۲] «تقی اف» تاجر فرهنگ‌دوستی بود که سهم همکاری او در پیش‌برد مدرسه‌ی رشدیه در ایروان، پرداخت شهریه‌ی چند شاگرد بی‌بضاعت بود؛ همین و بس و هیچ نقشی در کار مدرسه نداشت. رشدیه مدرسه‌ی ایروان را با همیاری برادرش حاج ملا علی معروف به حاج آخوند برپا کرد و با یاری او امر تدریس را پیش می‌برد.

در ارتباط با مدرسه‌ی تبریز هم نوشته‌اند که «رشدیه راهیِ ایران شد و نخستین مدرسه دوزبانه را در ۱۳۰۰ قمری [ظاهراً باید ۱۳۰۱ باشد] (۱۸۸۳) بنا نهاد.»[۴۵۳] اما مدرسه‌ای که رشدیه در تبریز تأسیس کرد، مدرسه‌ی دوزبانه نبوده است. مدرسه‌ای معمولی بود که شیوه‌ی آموزش آن متفاوت بود و الفبا در آن به‌صورت صوتی تدریس می‌شد. این مدرسه پس از یک‌سال و اندی به‌جهت مخالفت طلاب و روحانیون صاحب‌نفوذ بسته شد.

از سال ۱۳۰۷ قمری تا زمانی که میرزا علی‌خان امین‌الدوله به کارگزاری تبریز برگزیده شود، یعنی تا سال ۱۳۱۴ قمری، رشدیه به‌دفعات مدارسی در تبریز دایر کرد؛ اما عمر این مدرسه‌ها در اثر مخالفت مردم قشری، متعصب و طلاب و مکتب‌داران کهنه‌پرست، چندان نمی‌پایید و رشدیه به‌تهمت بی‌دینی، دست از کار می‌کشید، یا فراری می‌شد. در خاطراتش می‌نویسد: «شراب تهمت که متعفن‌ترین مسکرات است بر من پاشیده، در نظر علما و روحانیین و به‌توسط روحانیین در اذهان عامه مخدوش و مغشوشم» می‌کردند. وقتی نخستین مدرسه‌ی جدید تبریز را بنا نهاد، دیدند که با شیوه‌ی جدید، ظرف سه ماه بچه‌ی هفت ساله خواندن و نوشتن را می‌آموزد. پس بر تعداد متقاضیان ثبت‌نام افزوده شد. آقا سید حسین پیشنماز مسجد که در آغاز با او همراهی کرده بود، این زمان بدون در نظر گرفتن شرایط، هر وقت و بی‌وقت شاگرد

مجانی به مدرسه می‌فرستاد. «قانونِ مدرسه» مخالف پذیرش بی‌موقع شاگردان بود. همین کلمه دستاویزی شد برای درگیری. پیشنماز به‌اعتراض برخاست که «کلمه قانون چه بوی بدی می‌دهد»، گفت: اکثر مردم شهرها «مثل کناس‌ها به بوی حُب قانون» مأنوس شده‌اند. نزدیک است که «ایران گنداب قانون شده، یک‌وجب جا برای تنفس پیدا نشود.» رشدیه در دفاع از قانون مدرسه‌اش به‌پاسخ درآمد که «قانون کلمه‌ی بسیار مبارکی است... میرزا قمی رحمة‌الله، قوانین نوشته و... .» پیشنماز استدلال کرد که «قوانین میرزای قمی، مشتق از قانون و قنا ربنا عذاب‌النار است اما قانون فرنگی‌ها مشتق از قانونِ و قنا ربنا فی‌عذاب‌النار است.» نتیجه آن شد که بساط مدرسه از مسجد به محل دیگری منتقل شد که زمین آن «وقفی» بود. رشدیه خرابی‌های محل را از سرمایه‌ی شخصی تعمیر کرد و کار شروع شده بود که پیشنماز بر زبان‌ها انداخت که حمایت از مدرسه‌ی رشدیه، «ترویج فحشاء» است. از اینجا هم عذرش را خواستند. مخارج تعمیر محل را طلب کرد، گفتند «مخارج تعمیر را آخوند ملاچماق تقدیم می‌کند...» مدرسه به محل دیگری منتقل شد. سالی به سر آمد. پایان سال، رشدیه جمعی را به مسجد دعوت می‌کند تا مجلس امتحانی برپا کند و از حاصل کار سخن بگوید و حمایت دعوت‌شدگان را جلب کند. در مجلسِ امتحان، «عمق تغیُرِ» آقایان برملا می‌شود، «با کلنگ نجوی و اشارات» برای «برهم زدن مدرسه»، «چاه» می‌کَنند. به گفته‌ی رشدیه:

> «یکی از آقایان که مقامش عالی‌تر از لیاقتش است، خودداری نتوانست. گفت اگر این مدارس تعمیم یابد، یعنی همه مدارس مثل این مدرسه باشد، بعد از ده سال یک نفر بی‌سواد پیدا نمی‌شود، آن وقت رونق بازار علما به چه اندازه خواهد شد؟ معلوم است علما که از حرمت افتاد[ند] ، اسلام از رونق می‌افتد. تا مدارس در اروپا به این درجه نرسیده بود، اسلام نصاری را امیدی بود. مدارس که ترقی کرد، دین از رونق افتاد. نصاری بی‌دین شدند. صلاح مسلمین در این است که از صد شاگرد که در مدرسه درس می‌خوانند، یک دوتاشان ملا و باسواد

باشند و سایرین جاهل و تابع و مطیع علما باشند.»

آغاز سال دوم و پس از سه بار جابه‌جا شدن، «حسب‌الامر حجج اسلام» بر روی قفل مدرسه‌ی رشدیه قفل دیگری می‌زنند، یعنی که مدرسه باید تعطیل شود. رشدیه قفل را می‌شکند و به «قائم‌مقامِ حاکم تبریز» یعنی نماینده‌ی حکومت عرف پناه می‌برد که «تکلیف» چیست؟ جانشین حاکم و نماینده‌ی دولت می‌گوید: «مکتب اداره روحانی است و کارهای راجع به ادارات روحانیون با خود روحانیین است و دولت دخالت در امر مدارس نمی‌کند.» با چنین پشتگرمی‌ای، طلاب و مکتب‌دارها و اراذل و اوباش به این بهانه که این رسم تعلیم جدید، «طرز تعلیمِ... امریکائیانست» و رشدیه مأمور آنهاست، با چوب و چماق به مدرسه حمله می‌کنند. اسباب و اثاثه و «کتابخانه»اش را به غارت می‌برند. رشدیه هم فراری می‌شود و به مشهد پناه می‌برد.

بدین‌ترتیب، نخستین دبستان جدید ایران باز و بسته شد، اما رشدیه از پا ننشست. از پس هر فراری، بازمی‌گشت و تا اوضاع را مساعد می‌دید، دوباره مدرسه‌ای برپا می‌کرد. در یکی از فرارهایش به مشهد، در آن جا هم به‌مساعدت عده‌ای، مدرسه‌ای درخور «دانایی و توانایی»اش دایر کرد. سال به پایان نرسیده بود که تکفیرش کردند. می‌گوید: «مؤثرترین اسبابها تکفیر من بود. اعتنا نکردم. از ورود به حرم مانع شدند، به زیارت از خارج قانع شدم. از ورود به حمامها قدغن کردند، در منزل استحمام کردم. در معابر بنای فحاشی گذاشتند. جز برای مدرسه از خانه خارج نشدم... .»[۴۵۴] با این همه رجاله‌ها به مدرسه‌اش ریختند. دستش را شکستند. خانه و مدرسه‌اش را غارت کردند. با دست شکسته به زادگاهش برگشت. مدرسه‌ی تازه‌ای که ساخت دوسالی دوام آورد و باز فراری شد. مدتی بعد ناصرالدین شاه ترور شد. در ۱۳۱۴ قمری میرزا علی خان امین‌الدوله به والی‌گری و کارگزاری آذربایجان برگزیده شد و در ماه صفر همان سال روانه‌ی آذربایجان گردید. داستان مدرسه‌آفرینی‌های رشدیه را در شرحِ اقدامات امین‌الدوله، دنبال خواهم کرد... .

میرزا علی خان امین‌الدوله

۱۲۶۰ ـ ۱۳۲۲ قمری / ۱۲۲۲ ـ ۱۲۸۳ شمسی

امین‌الدوله از خانواده‌ای معارف‌پرور و از روشنفکران و آزادی‌خواهان این دوره بود. نثر فارسی را همچون پدرش مجدالملک به‌زیبایی و استواری می‌نوشت. به اعتلا و سربلندی ایران عشق می‌ورزید. شیفته‌ی پیش‌رفت و ترقیِ کشور بود. در تبریز وقتی وصف کوشش‌های رشدیه را برای پیش‌بردِ امرِ آموزش می‌شنود، او را که این زمان در روسیه بود به تبریز فرامی‌خواند تا مدرسه‌ی تازه‌ای بگشاید. امین‌الدوله در بدو ورود رشدیه، برای ایجاد مدرسه‌ای در محله‌ی ششکلان، به‌سرمایه‌ی شخصی خود «هزار تومان [حواله] به حاجی فرخ صراف نوشت» تا مدرسه راه بیفتد. به‌گفته‌ی رشدیه: «حاج فرخ تعجب می‌کرد که می‌شود یک کسی برای تأسیس مکتبی هزار تومان پول بدهد؟»

مدرسه‌ی جدید آغاز به کار می‌کند. هنوز دو هفته‌ای از کار درس نگذشته بود که والی با فرهنگ برای سرکشی به مدرسه می‌رود. رشدیه شاگردان کلاس اول را آماده می‌کند تا درس‌هایی را که در این مدت خوانده‌اند و یادگرفته‌اند در حضور والی، پس بدهند تا ارزش کار او شناخته شود. نتیجه آن‌اندازه رضایت‌بخش و درعین‌حال متأثرکننده بود که امین‌الدوله «خود را نگهداری نتوانست.» اشک از چشمانش سرازیر شد و به مظفرالملک گفت: «چندین مطلب، روی هم به خاطرم آمده، مرا گریاند. اولاً این استعداد ایرانیان، قرنهاست به بطالت گذشته و خواهد گذشت. دیگر [آن که] یک چنین مدرسه[ای] را چندین‌بار بهم زده‌اند. دیگر یک چنین معلم را تکفیر کرده،

دنبال کرده‌اند که بکشند.»[۴۵۵]

مدرسه‌ی رشدیه که با سرمایه‌ی امین‌الدوله اداره می‌شد، روزبه‌روز در ترقی بود تا آن‌که امین‌الدوله به تهران احضار شد و در ذیقعده‌ی **۱۳۱۴** قمری (فروردین **۱۲۷۶** شمسی) مظفرالدین شاه او را به ریاست وزیران و مدتی بعد در رجب **۱۳۱۵** قمری (**۱۲۷۶** شمسی) به صدارت منصوب کرد. امین‌الدوله در بدو ورود به تهران، موافقتِ مظفرالدین شاه را برای تأسیس مدرسه‌ای جدید در تهران به‌مدیریت رشدیه، جلب کرد. رشدیه روز دوشنبه شانزدهم شعبان **۱۳۱۵** قمری (**۲۰** دی **۱۲۷۶** شمسی) به اشاره‌ی امین‌الدوله صدراعظم فرهنگ‌پرور ایران وارد تهران می‌شود و کمی بعد نخستین مدرسه‌ی جدید با سرمایه‌ی امین‌الدوله و مدیریت و نظارت رشدیه در تهران آغاز به‌کار می‌کند. در همین مدرسه پایه‌ی انجمن معارف نهاده می‌شود و عده‌ای از روشنفکران این دوره در سایه‌ی حمایت امین‌الدوله و همراهی مظفرالدین شاه به تأسیس مدارس و گسترش فرهنگ و معارف روی می‌آورند. به‌گفته‌ی دولت‌آبادی، امین‌الدوله «مظفرالدین شاه را خاطرنشان می‌نماید که تنها نگاه دارندهٔ او از حملهٔ افکارِ تجددخواهان، سرگرم نمودنِ آنهاست به توسعه معارف و یگانه تحصیل نام نیک... گشودن در معارف است به‌روی ملت»، نیز به شاه می‌فهماند که «پدرش هدف تیر بلا نگردید، مگر بواسطه ضدیت نمودن با افکار تازه و جلوگیری کردن از آزادی کلک و بیان.»[۴۵۶]

گرچه دوره‌ی رییس الوزرایی (ذیقعده‌ی **۱۳۱۴** تا رجب **۱۳۱۵** قمری / فروردین تا آذر **۱۲۷۶** شمسی) و صدارتِ امین‌الدوله (رجب **۱۳۱۵** تا **۱۵** محرم **۱۳۱۶** قمری / آذر **۱۲۷۶** تا خرداد **۱۲۷۷** شمسی) دوره‌ای کوتاه بود و مجموعاً از یک سال و دو ماه تجاوز نکرد، اما همین دوره‌ی کوتاه، باعث تحول و شکوفایی شگفتی در امر مدارس، معارف و مطبوعات کشور شد. در همین دوره روزنامه‌ی هفتگی تربیت که زیر نظر محمدحسین فروغی (ذکاء‌الملک) منتشر می‌شد، به روزنامه‌ی روزانه مبدل گردید و این نخستین روزنامه‌ای بود که به‌صورت روزانه در پایتخت کشور، منتشر می‌شد. مقدمات

انتشار روزنامه‌ی روزانه دیگری به‌نام **خلاصة‌الحوادث** که نخستین شماره‌ی آن کمی بعد از استعفای امین‌الدوله در جمادی‌الاخر ۱۳۱۶ قمری (۱۲۷۷ شمسی) منتشر شد، در همان دوره‌ی صدارت او فراهم آمد. در همین دوره، روزنامه‌ی رسمی *ایران* نیز از تنگناهای پیشین تاانـدازه‌ای خارج شد و «صورت بهتری به خود گرفت.» روزنامه‌ی **پرورش** که در مصر منتشر می‌شد به آزادی به ایران می‌رسید و در ورود آن به ایران ممانعت و سانسوری در کار نبود. «ریاست امین‌الدوله بر اداره دولت، جراید را آزادی داده» و مطبوعات در سایه‌ی حمایت او در قیاس با سانسور و اختناق پیشین، به آزادی تازه‌ای دست می‌یابند. با تشکیل و تأسیس مدرسه‌ی رشدیه، مقدمات تأسیس مدارس دیگری چون ابتدائیه، علمیه و افتتاحیه فراهم می‌آید و با تشکیلِ «انجمن معارف»، راه برای ایجاد مدارس جدیدِ دیگر و پیش‌رفت شیوه‌ی نوینِ آموزش باز می‌شود. شیوه‌ی تعلیمِ رشدیه در آموزش الفبای صوتی و اداره‌ی مدرسه، شیوه‌ی معمول مدارس جدید می‌گردد. در همین دوره، مقدمات ایجاد شرکتی برای طبع کتاب فراهم می‌شود. کمی بعد این شرکت با ده هزار تومان سرمایه تأسیس می‌شود تا به کار تألیف کتاب‌های درسی و نشر کتب مفید دیگر اقدام کند. احتشام‌السلطنه، محمدباقرخان اعتمادالسلطنه، میرزا کریم‌خان سردار مکرم، حاجی حسین آقا امین‌الضرب و یحیی دولت‌آبادی، اعضای مؤسس «شرکت طبع کتب» هستند. شرکت، میرزا محمدحسین فروغی و پسرش میرزا محمدعلی خان و محمد قزوینی را برای ترجمه و تألیف کتاب استخدام می‌کند. از نخستین اقدامات شرکت در امر تألیف، انتشار کتابی است درباره‌ی تاریخ ایران. «تاریخ مختصری از روی تألیفات دانشمندان متخصص ترجمه و تألیف و با خط خوش طبع [می‌کنند] و به دست محصلین مدارس جدید میدهند.»[۴۵۷]

اقدامات امین‌الدوله با استقبال و حمایت روشنفکران، نوآوران، دولت‌مردان و رجال فرهنگ دوست، در همان مدت کوتاه به ثمر می‌نشیند. میرزا محمودخان احتشام‌السلطنه، یحیی دولت‌آبادی، جعفرقلی خان نیّرالملک،

علی‌خان ناظم‌العلوم، مهدی‌خان ممتحن‌الدوله، میرزا محمود خان مفتاح الملک و میرزا عباس‌خان مهندس‌باشی نخستین جلسه‌ی رسمی انجمن معارف را در مدرسه‌ی رشدیه و با حضور او در شوال **۱۳۱۵** قمری (اسفند ۱۲۷۶ شمسی) برپا می‌کنند و هرکدام به‌سهم خود در ایجاد مدارس و نشر معارف، تلاش تازه‌ای را آغاز می‌کنند. بعدها بر اعضای انجمن، افراد دیگری هم افزوده می‌شوند.[۴۵۸] از روحانیون روشن‌بین، شیخ هادی نجم‌آبادی، بیش از دیگران، امین‌الدوله و ایجاد مدارس جدید را مورد حمایت قرار می‌داد. اما دولتِ امین‌الدوله «دولتِ مستعجل» بود. عوامل داخلی، یعنی دو شعبه‌ی کهن استبداد، درباریان و روحانیون، دست در دست عامل خارجی، دولت روسیه، مقدمات سقوط حکومتِ صدراعظم ترقی‌خواه و فرهنگ‌پرور ایران را فراهم کردند.

کارنامه‌ی درخشان خدمات امین‌الدوله به فرهنگ ایران، چنان که باید به‌درستی ارزیابی و بررسی نشده است. حتی بعضی از معاصران او در داوری‌های مغرضانه‌شان درباره‌ی او تا به آن جا پیش رفتند که او را به «ریاکاری» متهم کردند که «شاه و صدراعظم [امین‌الدوله] باطناً کمترین تمایلی به تعلیم و تربیت مردم نداشتند و فقط می‌خواستند در نزد عامه خود را ترقی‌طلب و معارف‌پرور جلوه دهند.»[۴۵۹]

رییس الوزرایی و صدارت امین‌الدوله در دوره‌ای آغاز شد که خزانه‌ی مملکت تهی و دولت به‌معنی واقعی کلمه ورشکسته بود. نورسیدگانی که با حرص و ولع، از تبریز به تهران آمده بودند تا در سایه‌ی ولی‌نعمت جدید، مظفرالدین شاه، به آب و نان تازه‌ای برسند، هنوز طومار بلندبالایی از درخواست‌ها و خواهش‌ها در دست داشتند. امین‌الدوله وارثِ حکومت فاسدی بود که امین السلطان برای او به ارث گذاشته بود. در سیاست خارجی هم چون «اخلاق و افکار» او با «دموکراسی انگلستان متناسب‌تر [بود] تا با حکومت استبدادی»[۴۶۰] روسیه تزاری، درنتیجه از همان آغاز کار، روس‌ها به دشمنی با او برخاستند. اقدامات او در پیش‌برد معارف و فرهنگ که مایه‌ی

آگاهی مردم می‌شد نیز مورد مخالفت شدید روس‌ها بود. روس‌ها در تاریخ جدید ایران، دشمنان سرسخت آزاداندیشی و دموکراسی در کشور بودند. کار مخالفت آنها با صدراعظم روزبه‌روز بالا می‌گرفت. چون خانه‌ی ییلاقی امین‌الدوله در شمیران بالادستِ سفارت روس قرار داشت و راه عبور او از خیابان روبه‌روی سفارت بود، روس‌ها عبور کالسکه‌ی صدراعظم ایران را «از آن شارع عام ممانعت»[۴۶۱] می‌کردند.

در سیاست داخلی هم برخلاف امین السلطان، مخالفِ مداخله‌ی روحانیون در سیاست بود، پس دستشان را از دخالت در امور حکومت کوتاه کرد و به مخالفتهایشان با پیش‌رفت و ترقی و تجدد در امرِ آموزشِ مدارس در ایران، وقعی ننهاد. تا آن جا که توانست «اجزای دربار» را هم از تجاوز به مال دولت مانع شد. برای سامان بخشیدن به اوضاع آشفته‌ی مالی کشور و برای تعدیل جمع و خرج مملکت، نخستین اصلاحات را با قطع مواجب غیرضروری روحانیون، درباریان و مردم بیکاره آغاز کرد. «کاغذ ناخوانده را مهر نمی‌کرد و به کسی بی‌جهت پول نمی‌داد» و «احکام ناسخ و منسوخِ علما را» به گوش نمی‌گرفت و «راه مداخل آنها را به یک اندازه مسدود کرده» بود.[۴۶۲] پس درباریان و روحانیون به‌دشمنی با او برخاستند. به‌قول مجدالاسلام کرمانی، دشمنان او عبارت بودند «از تمام اجزای دربار... و تمام آقایان علمای طهران و سایر بلاد ایران، چرا که جلو تصرفات آنها را مطلقاً مسدود کرده بود و نمی‌گذاشت کمافی‌السابق در کلیه امور مملکت مداخله نمایند...»[۴۶۳] و این وهنی بود به مقام کسانی که سال‌ها بر جان و مال مردم چنگ انداخته بودند. مجدالاسلام در این مورد گفته است:

> «بنده در آن تاریخ در اصفهان بودم و وضع آخوندها از زمان صفویه به این طرف همیشه این‌طور بوده که علمای محترم شهر در تمام امور، آزادانه و قُلدرانه مداخله نمایند. حاکم هم هرکس باشد مجبور از اطاعت است، تجار هم قوه اجرائیه علما هستند... آقایان اصفهان از اموال و متروکات ثلث می‌گیرند و امام جمعه از تمام امواتِ محلات،

حقِ هشت یک گرفتن دارد، حتی از بلوکات هم می‌گیرد و سایر آقایان هرکدام در قلمروِ ریاست خود این حق را دارند ولی در زمان صدارت امین‌الدوله حکومت اصفهان... جلو آقایان را بکلی بست و برای تنبیه آنها چندنفر از طلاب متشخص را نفی بلد نمود. از جمله درباره خود بنده که در آن تاریخ، "خواجه‌تاشان" و رئیس طلاب مدرسه صدر بودم، حکم اخراجم از اصفهان صادر شد ولی بنده... بشرط سپردن تعهد که ابداً به کاری مداخله ننمایم و فقط به تحصیل بپردازم از جمله‌ی اخراجی‌ها خارج شدم. حاصل آنکه تمام اهل علم ایران دشمن امین‌الدوله بودند. گذشته از این جهت که ذکر کردم، جهتی دیگر هم برای عداوتِ آقایانِ علما با امین‌الدوله پیدا شد که کافه علما و طلاب بر ضد او برخاستند و آن این است که امین‌الدوله که مردی دانشمندبود، می‌دانست که ترقی مملکت بدون توسعهٔ معارف امری محال است، پس اولین اقدام او در توسعه معارف بود و شروع کرد به تأسیس مکاتب و مدارس به اسلوب جدید...»[۴۶۴]

پس درباریان مستبد و دست‌نشاندگان سیاست روس و طرفداران امین‌السلطان با دستیاری بعضی از علما و روحانیون و طلاب، در هر فرصتی که دست می‌داد، مشکل تازه‌ای برای حکومت ایجاد می‌کردند. امین‌الدوله هنوز رئیس‌الوزرا بود که در ذیحجه ۱۳۱۴ قمری (۱۲۷۶ شمسی) به «تحریک بعضی از علمای دارالخلافه» با این استدلال که لباس یهودی‌ها با مسلمانان فرقی ندارد و نمی‌توان یهودی را از مسلمان تشخیص داد و نیز با این بهانه که «یک نفر یهودی از سقاخانه آب خورده»، به محله‌ی یهودی‌ها حمله بردند. به خانه‌هایشان ریختند، «خم‌های شرابشان» را شکستند و مردم بیچاره رابه باد کتک گرفتند و «علمای عظام» حکم کردند که باید از این پس «وصله قرمزی، یهود به پیش‌سینه خود بدوزند»[۴۶۵] تا از مسلمان‌ها مشخص باشند.

در ۱۳۱۵ قمری یک سیرک آلمانی به‌سرپرستی «وادینگتن» نامی به

تهران می‌آید و در خیابان لُختی (سعدی بعدی) تشکیلات خود را برپا می‌کند. چون آن زمان وسیله‌ی تفریح و سرگرمی کم بود، جوانان به تماشای سیرک اشتیاق نشان می‌دهند. چندی نمی‌گذرد که علمای مخالفِ امین‌الدوله، همین ماجرا را بهانه می‌کنند و به‌دستاویز این که «بازی‌های سیرکی خلاف اصول شرع است»، تقاضای بستن آن را می‌کنند و به‌قول دوستعلی خان معیرالممالک «متعاقب آن، اوباش و آشوب‌طلبان در سیرک دست به خرابکاری و اعمال خلاف رویه» می‌زنند. و درنتیجه سیرک تعطیل می‌شود. وادینگتن به صدر-اعظم شکایت می‌برد و چون امین‌الدوله «به اینکه علما هر روز به میل خود چیزها را حلال و حرام کنند پایبند نبود»، به رییس نظیمه دستور می‌دهد که سیرک را دائر کند و در صورت مزاحمت اوباش، آنها را تنبیه و مجازات کند.[۴۶۶]

بهانه‌ها روزبه‌روز رنگ عوض می‌کرد. گاه شهرت می‌دادند که امین‌الدوله می‌خواهد اصول تعلیمات قدیمی را به کلی از میان بردارد و موقوفاتی را که «صرف مدارس قدیمه و تحصیل فقه و اصول می‌شود به‌مصرف تحصیل زبان انگلیسی و فرانسه برساند.» گاه او را «دشمن دین و مبدع در اسلام و مروج کفر» قلمداد می‌کردند.[۴۶۷] تهران در جمادی‌الاخر و رجب ۱۳۱۵ قمری، شاهد فعالیت گسترده‌ی «علما» و «جماعتی از نوکر باب» علیه امین‌الدوله بود: «هر روزه علما مجلس بر ضد امین‌الدوله می‌نمایند و شهر را می‌خواهند بر او بشورانند.» می‌گویند صدراعظم «طبیعی مذهب» است چرا که از هرچه سخنی به میان آید «می‌گوید بالطبیعه خوب خواهد شد»! به زندقه و کفر منسوبش می‌کنند و بر زبان‌ها می‌اندازند که «خیال دارد قوانین جدیده در ایران دایر کند و سبک فرنگی‌ها را در اینجا رواج بدهد.» پس علما، به امضای میرزای آشتیانی نامه‌ای به شاه می‌نویسند و شاه را تهدید می‌کنند که «اجازه بده که به عتبات عالیات برویم.» حتی روز مهاجرت را هم تعیین می‌کنند. می‌نویسند: «در روز سه‌شنبه دوازدهم رجب از طهران حرکت خواهیم کرد.» به‌قول ملک‌المورخین: «تعیین روز برای این بود» که شاید مردم برانگیخته شوند و

بلوا کنند تا «آنها را از رفتن بازدارند.» اما مردم همراهی نکردند و صدراعظم، شاه را به ایستادگی و مقاومت تشویق کرد و از قول شاه به مجتهدان نوشت که «ارض‌الله الواسعة، به هرکجا که می‌خواهید بروید.» ناچار علما کاری از پیش نبردند و فسخ عزیمت کردند. اما همچنان دست از مخالفت برنداشتند. حتی شهرت یافت که در رمضان همان سال در تبریز هم «بعضی از علما» بر منابر از صدراعظم بدگویی کردند که «مخرب دین اسلام است و خیال دارد قوانین فرنگ را در ایران جاری کند و مستمری مردم را» بُبرد.[۴۶۸]

اما بر سر مشکل مالی دولت، همچنان که قبلاً گفته‌ام، نخستین اقدامات امین‌الدوله، قطع مواجب غیرضروری مزدبگیران دولت بود. همین امر تولید نارضایتی بسیار کرد. از سویی دیگر خالی بودن خزانه‌ی دولت، باعث آن شده بود که حقوق درباریان، سربازها و کارکنان دولت مرتب عقب بیفتد و وصول نگردد. حتی وام کوچکی که به‌مبلغ پنجاه هزار لیره از بانک شاهنشاهی در **۱۳۱۵** قمری (۱۲۷۶ شمسی) دریافت‌کرد و درآمد گمرک کرمانشاه و بوشهر را وثیقه‌ی پرداخت آن قرار داد، آن اندازه نبود که مشکلات روزافزون دولت را حل کند.

مظفرالدین شاه هم که از ایام ولیعهدی، آرزوی سفر به فرنگ را در سر می‌پروراند، این زمان به‌بهانه‌ی معالجه، مصرّانه خواهان آن بود که صدراعظم با گرفتن وامی کلان، مقدمات سفر او را فراهم کند. امین‌الدوله گرچه این زمان با قرض گرفتن وام‌های کلان موافق نبود، به‌سبب ورشکستگی دولت، ناگزیر به تلاش خود برای گرفتن وامی با شرایط عادلانه ادامه می‌داد. از فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها و سرمایه‌داران آنها تقاضای دریافت شصت میلیون فرانک وام کرده بود. انگلیس آمادگی خود را برای پرداخت این وام اعلام کرد، مشروط بر این که گمرک ایران، رهن این وام قرار گیرد و بدتر از آن تا زمانی که وام تأدیه نشده، اداره‌ی گمرک هم در اختیار انگلیسی‌ها باشد.[۴۶۹] امین‌الدوله زیر بار این شرط نرفت. در اصل هم با مقروض کردن دولت و سفر پرهزینه‌ی شاه، کم وبیش مخالفت داشت. درنتیجه در اثر مخالفت روزافزون درباریان و در

رأس آنها حکیم‌الملک که این زمان از حامیان امین السلطان بود و نیز در اثر کارشکنی‌های مستمر روحانیون و علمای تهران که به‌قول گزارشگر خاطرات امین‌الدوله، بعد از «هنگامه تنباکو» هرکدامشان، «حجةالاسلام و ملاذ انام» [۴۷۰] شده بودند، در **۱۵** محرم **۱۳۱۶** قمری (**۱۷** فروردین **۱۲۷۷** شمسی) تن به استعفا داد.[۴۷۱]

حربه‌ی اصلی و کاری روحانیون برای عزل امین‌الدوله، حربه‌ی تکفیر و تهدید به فساد عقیده بود. حتی شاه را هم به‌سبب حمایتش از امین‌الدوله «به فساد عقیده و پیروی از طریقه شیخی»[۴۷۲] تهدید کردند و این تهدید بی‌اثر هم نبود. شاه از چنین نسبت‌هایی هراس داشت.

یک ماه پس از استعفای امین‌الدوله، امین السلطان در **۱۶** صفر **۱۳۱۶** قمری به صدارت رسید. او برخلاف امین‌الدوله هم با روس‌ها روابط و مناسبات دوستانه داشت و هم با روحانیون و پیشوایان آنها. در نتیجه روحانیون با صدراعظم شدن او، دست از مخالفت‌های پیشین برداشتند و امین السلطان در نخستین گام‌ها، موفق شد که **۳۵۲,۷۵۰** تومان و پنج ریال از شعبه‌ی بانک تجارتی بین‌المللی مسکو با سود صدی دوازده، وام بگیرد (**۲۷** رجب **۱۳۱۷** / **۱۰** آذر **۱۲۷۸** شمسی). اما این مبلغ ناچیز کفاف مشکلات دولت و مخارج سفر شاه را نمی‌داد. دو ماه دیگر، یعنی در **۲۸** رمضان **۱۳۱۷** قمری (۹ بهمن **۱۲۷۸** شمسی) امین السلطان از طریق مذاکره با روس‌ها و با کمک و یاری ارفع‌الدوله وزیر مختار ایران در روسیه، موفق شد که قرارداد وامی به‌مبلغ بیست ودومیلیون روبل (معادل دو میلیون لیره یا شصت میلیون فرانک) با دولت روسیه منعقد کند و تمام گمرک ایران به‌استثنای گمرک خلیج فارس را در رهن این وام قرار دهد. از شرایط دیگر این وام یکی این بود که دولت ایران تا وام دولت روسیه را نپردازد، حق ندارد که از هیچ دولتی وام بگیرد. نیز شرط شده بود که ایران تا ده سال حق ساختن راه‌آهن ندارد و فقط دولت روسیه می‌تواند در ایران راه‌آهن بسازد.[۴۷۳] بدین ترتیب شاه به مراد و آرزوی دیرینه‌اش رسید و در **۱۲** ذیحجه **۱۳۱۷** قمری (**۲۳** فروردین **۱۲۷۹**

شمسی) راهی سفر فرنگ شد، اما همچنان هراسان از میراثی بود که امین‌الدوله از خود به ارث نهاده بود و آن همه مورد مخالفت روحانیون قرار گرفته بود. شاه نگران آن بود که مدارس جدید در غیاب او، مایه‌ی آشوب مملکت شود و بهانه به دست روحانیون دهد. پس چند روزی پیش از سفر خود در نامه‌ای به صدراعظم، مشیرالدوله (میرزا نصرالله خان نائینی) و نیّرالملک وزیر معارف را مسئول مدارس قرار داد که در غیاب او:

«با کمال مراقبت مواظب بوده و همّ خودشان را بطوری مصروف دارند که... در تعلیمات [این مدارس] نوعی قرار بدهند که البته خارج از تکالیف مذهبی به آنها یاد ندهند و تعلیم نکنند... اشخاصی که هم برای این مدارس معین می‌شوند، باید مردمان متدین و درست... [باشند] که اطفال مردم را موافق قانون مذهبی تربیت کنند و مطالبی که خارج از تکلیف است نباید به آنها القاء نمود و عقاید اطفال مردم ضایع نشود... و یا هیچوقت مطلبی که بر خلاف قانون مذهب و ملت [شریعت] باشد نگویند و یک نفر مفتش هم به هریک از مدارس معین داشته و مراقب باشد و هرگاه برخلاف مقررات اقدامی شود، همان مفتشین به مشیرالدوله و نیرالملک اطلاع بدهند تا... نگذارند خلاف امری واقع بشود. البته. شهر ذی حجةالحرام ۱۳۱۷.»[۴۷۴]

مظفرالدین شاه در صدارت امین‌السلطان با مقروض ساختن دولت و ملت ایران، دوبار به سفر فرنگ رفت. پیش از سفر دوم، امین السلطان موفق شد که در شعبان ۱۳۱۹ قمری (آبان ۱۲۸۰ شمسی) قرارداد دریافت وامی به مبلغ ده میلیون منات را با روسیه منعقد کند. پس از دریافت این وام، شاه و همراهان در ۲۷ ذیحجه ۱۳۱۹ قمری (۱۷ فروردین ۱۲۸۱ شمسی) از طریق انزلی راهی اروپا شدند. شاه در این سفر مهمان رسمی دولت انگلیس هم بود. قرارداد دارسی هم در آغاز همان سال در نهم صفر ۱۳۱۹ (خرداد ۱۲۸۰) به امضا رسیده بود و امتیاز استخراج نفت ایران (به‌استثنای نفت مناطق شمال) به

دارسی داده شده بود. در همین سفر، در لندن، رؤسای کمپانی «استاندارد تراست» از شاه درخواست امتیازی برای تأمین آب ناحیه‌ی میان قزوین و تهران و نیز تأمین آب آشامیدنی تهران کردند. شاه رسیدگی به این پیشنهاد را موکول به بازگشت به ایران کرد و انجام آن را به امین‌السلطان محول کرد. هنگامی که نماینده‌ی کمپانی یاد شده برای عقد قرارداد به تهران آمد، امین‌السلطان (اتابک) به نماینده‌ی شرکت گفت: «اولاً علما مایل نیستند خارجی به آب خوردن مردم دخالت نماید، ثانیاً این کمپانی صرفاً نباید انگلیسی باشد.»[۴۷۵] گرچه کمپانی پذیرفت که موافقت علما را جلب و دو شرکت فرانسوی و بلژیکی را هم در این کار شریک سازد، اما این قرارداد چه در دوره‌ی امین‌السلطان و چه در دوره‌ی عین‌الدوله که پس از او به صدارت رسید، سر نگرفت و با تأسیس شرکت آبیاری موافقت نشد.

اواخر دوره‌ی صدارت امین السلطان در سلطنت مظفرالدین شاه و دوره‌ی صدارت عین‌الدوله که پس از او بر سر کار آمد، از پرآشوب‌ترین دوره‌های تاریخ قاجار است.

افسانه‌ی مَلکَم

۱۲۴۹ ـ ۱۳۲۶ قمری / ۱۲۱۲ ـ ۱۲۸۷ شمسی

میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله یکی از سرشناس‌ترین روشنفکران سیاسی این دوره است که هم در دوره‌ی سلطنت ناصرالدین شاه و هم در دوره‌ی سلطنت مظفرالدین شاه، در پیش‌بردِ «فکر قانون‌خواهی» در ایران، تأثیر بسزایی داشته است. از روشنفکران معروف این دوره، او و طالبوف از معدود کسانی‌اند که این بخت را داشته‌اند که پس از گذشت سال‌ها، انقلاب مشروطه و به ثمر رسیدن آن را به چشم ببینند. او دو سالی هم پس از اعلان مشروطیت زنده ماند و از دور شاهد تحولات ایران بود. حال آن که میرزا حسین خان سپهسالار (مشیرالدوله)، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا علی خان امین‌الدوله و عده‌ای دیگر از روشنفکران دوره‌ی قاجار، پیش از انقلاب مشروطه، چشم از جهان فرو بسته بودند.

تاکنون درباره‌ی ملکم، شیوه‌ی تفکر و زندگی سیاسی و اجتماعی او، از مخالفان و مدافعان او چندین کتاب و مقاله و رساله منتشر شده است. نقشی که او در تحولات فکری این دوره داشته است تا بدان حد است که کمتر نوشته‌ای را می‌توان نشان داد که درباره‌ی قانون‌خواهی و اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی در ایرانِ دوره‌ی قاجار بحث کرده باشد و به‌نحوی از او یا اندیشه‌های او سخنی به میان نَیاورده باشد. بر اساس دیدگاه‌های متفاوت و به‌شیوه‌ی معمول ما در سیاه یا سفید دیدن قضایا، گروهی او را خائن و گروهی خادم و بعضی او را متفکر و آزادی‌خواه و وطن‌پرست و عده‌ای او را شارلاتان، دو رو، مخرب، ریاکار و بی‌مایه قلمداد کرده‌اند. طبقه‌بندی کردن و نقد تمامی این نوشته‌ها از حیطه‌ی

کار من خارج است. از میان انبوه این نوشته‌ها، درباره‌ی دو نوشته‌ی جدی‌تر و مهم‌تری که از دو دیدگاه کاملاً متفاوت درباره‌ی ملکم به‌داوری پرداخته‌اند، بحث خواهم کرد. یکی از آن دو، کتاب *فکر آزادی* است از فریدون آدمیت و دیگری کتابی است از حامد الگار محققِ انگلیسی ـ امریکایی با نام *میرزا ملکم‌خان* که به فارسی ترجمه شده است.

تصویری که آدمیت در *فکر آزادی* از ملکم ارائه داده است، تصویری کم وبیش پذیرفته شده است که بیشتر روشنفکران ایرانی، بر اساس نوشته‌ی آدمیت، از ملکم شناخته‌اند و بر پایه و اساس این شناخت، درباه‌ی او داوری کرده‌اند و سخن گفته‌اند. این تصویر، تصویر روشنفکری است نوگرا، متفکر، آزادی‌خواه و مدافع مدنیت جدید غربی. روشنفکری که در تلاش خود، جز استقرار مدنیت جدید، دموکراسی و حکومت ملی، هدفی دیگر نداشته است و جز «امساک و پول‌دوستی» ایرادی اساسی بر شخصیت او و اعمال او نمی‌توان وارد آورد. آدمیت می‌نویسد:

> «دربارهٔ ملکم آراء مختلف و متضاد گفته شده است... این اقوال همه با نادانی آغشته است. زندگی ملکم و افکارش تا به حال مورد سنجش و حکمیت صحیح تاریخ قرار نگرفته. حکم ما دربارهٔ ملکم مبتنی بر مطالعهٔ نوشته‌های رسمی و رساله‌ها و کارهای سیاسی و آثاری است که در تاریخ بیداری افکار در ایران گذاشته است. ملکم مردی بود جامعه‌شناس و سیّاس، بسیار زیرک و دانا، تیزبین و نقاد، خوش‌محضر و شیرین‌قلم، ممسک و پول‌دوست، نامجو و عظمت‌طلب، جسور و سرسخت، دلیر و مبارز. در تاریخ بیداری افکار و نشر عقاید آزادیخواهی در ایران مسلماً مقام او بی‌همتاست.»

نیز درباره‌ی «عقاید سیاسی» ملکم چنین نوشته است:

> «اصول عقاید ملکم بر این پایه بنا شده بود که اشاعه‌ی مدنیت غربی در سراسر جهان نه‌تنها امری است محتوم تاریخ، بلکه این تحول از

شرایط تکامل هیئت اجتماع و موجد خوشبختی و سعادت آدمی است. بنابراین شرط فرزانگی و خردمندی آن است که آئین تمدن اروپایی را از جان و دل بپذیریم و جهت فکری خود را با سیر تکامل تاریخ و روح زمان دمساز کنیم. در تاریخ نشر مدنیت غربی در ایران، ملکم پیشروِ اصلی و مبتکرِ واقعی "اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی" بود. درواقع فلسفه‌ی عقاید سیاسی او مبتنی بر تسلیم مطلق و بلاشرط در مقابل تمدن اروپایی بود. عقیده داشت که ایران در تمام ارکان زندگی سیاسی و اقتصادی باید اصول تمدن غربی را بپذیرد. "چه آئین ترقی همه‌جا بالاتفاق حرکت می‌کند". می‌گفت در اخذ اصول تمدن جدید و مبانی ترقی عقلی و فکری حق نداریم در صدد اختراع باشیم، بلکه باید از فرنگی سرمشق بگیریم و در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفش‌دوزی محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم.»[۴۷۶]

تصویر اغراق‌آمیزی که آدمیت از مفهوم اخذ تمدن غربی در تفکرِ ملکم ارائه داده است، باعث بسیاری از گمراهی‌ها در برداشت‌های معاصران ما شده است. آن آیین تمدن غربی که از دید ملکم می‌بایست به‌عینه اخذ می‌شد و تصرفی هم در آن نمی‌شد، آیین حکمرانی، قانون و نظم دولت بود که او از آن به اصل آیین تمدن غرب یاد می‌کرد. ملکم در مراحل اولیه‌ی زندگیش و در دوره‌ای کوتاه، معتقد بود که اخذ قانونِ دیوان یا دولت، باید بدون هیچ تصرفی انجام گیرد. اما مقصود او از اخذ این آیین حکمرانی، بدون هیچ تصرفی، این نبود که تمامِ مظاهرِ مدنیت غربی، فی‌المثل همه‌ی شیوه‌ها و رسوم اجتماعی و طرز زندگی مردم آنها را هم باید اخذ کرد. ملکم در کار خود هدف سیاسی داشت و بر آن بود که همان‌گونه که بسیاری از مظاهر مادی تمدن غربی، مثل ماشین، تلگراف، عکاسی و... را به‌عینه اخذ می‌کنیم، باید شیوه‌ی حکومت و نظم دولت و شیوه‌ی قانون‌گذاری را هم به‌عینه و بدون تصرف اخذ کنیم. چرا که در دید او پیش‌رفت مادی و صنعتی تمدن غرب حاصل همین

نظم اصولیِ دولت و دستگاه دیوان بود. البته این سخن او با آن چه که بعدها تقی‌زاده در دوره‌ای از زندگی خود درباره‌ی اخذ بدون قید و شرط تمدن غربی (به‌استثنای زبان و مذهب) گفت، تفاوت اساسی و بنیادی دارد. جالب این است که اصول حکمرانی یا قوانین دولتی که او در آن مرحله پیشنهاد می‌کرد و در نظر داشت، بیشتر مربوط می‌شد به حکومت قانونی و نوعی دولت منتظم و از مفهوم دولت ملی و مجلس شورای ملی و پارلمان، فاصله‌ی جدی داشت. تطوری که بعدها در شیوه‌ی عمل و حتی اندیشه‌ی سیاسی او پیدا شد، موضوع بحثِ جداگانه‌ای است که در صفحات بعدی به آن خواهم پرداخت.

اما کتاب *میرزا ملکم خان* نوشته‌ی حامد الگار از نوعی دیگر است. این کتاب چند سالی پس از انتشار کتابِ *فکر آزادی* به نگارش درآمد و ترجمه‌ی فارسی آن نیز چند سالی بعد، با پاره‌ای اصلاحات در ۱۳۶۹ شمسی در ایران منتشر شده است. الگار بر خلاف آدمیت سعی کرده است با نقد کارنامه‌ی زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری ملکم نشان دهد که او روشنفکری دورو، فرصت‌طلب، ریاکار، خودپرست و بسیار سطحی بوده است که به اغراض و منافع شخصی و حقیر خود، لباس ترقی‌خواهی و وطن‌دوستی می‌پوشاند. نکته‌ی بااهمیتی که در نقدِ الگار، مطرحِ بحث شده است، این است که ملکم در عین بی‌اعتقادی اما آگاهانه با یکسان جلوه‌دادن ارزش‌های اسلامی با دموکراسی غربی، موجب تشتت و سردرگمی جامعه‌ی ایران شده‌است. درباره‌ی شخصیت ملکم و زندگی سیاسی او، الگار بر آن بوده است که آن روی سکه‌ی زندگی ملکم را که آدمیت و دیگر مدافعان ملکم نخواسته‌اند ببینند، به نمایش بگذارد. در این کار، گاه کار تحقیقِ تاریخ را با کار یک کارآگاه پلیس در هم آمیخته است و سعی کرده است چون کارآگاهی ماهر و زبردست جابه‌جا سندی تازه و مدرکی جدید، دال بر دورویی و فرصت‌طلبی و خودپرستی ملکم رو کند.

الگار هم همچون آدمیت، با نقد و نقل آرای موافقان و مخالفان که در زبان فارسی درباره‌ی ملکم و زندگی او مطلبی نوشته‌اند، به این نتیجه می‌رسد که «هیچ یک از نظراتی که تاکنون در زبان فارسی دربارهٔ ملکم و زندگی او اظهار

گردیده، شامل یک ارزیابی صحیح انتقادی از زندگی و عقایدش نبوده و هیچ کوششی به‌منظور یک ارزشیابی جدی از موقعیت او در تاریخ تجدد ایران به‌عمل نیامده است.» او در بخش دیگری از «نتیجه»ی کتابش می‌نویسد:

«در بسیاری از کتب تاریخی ایرانی از او به‌عنوان پیشقدم شجاع و میهن‌پرست تجدد یاد شده است... از همه بالاتر از او به‌عنوان ناشر "قانون" و نویسندهٔ رسالاتی درباره سیاست، اقتصاد و نظرات قانونی جدید یاد شده است. موضوع امتیاز لاتاری توجه زیادی را جلب نکرد و مهمتر آنکه سطحی بودن افکارش که با در نظرگرفتن مصلحت روز و خودنمایی و شارلاتان‌بازی بسیار همراه بود، تقریباً بکلی از مدنظر دور شده است. پیروی از تمدن غرب را که امری مطبوع و غیرقابل اجتناب وانمود می‌کرد از لحاظ فردی وی را در ردیف بانیان به‌اصطلاح روشنفکر این جریان قرار داد و خواه و ناخواه تقریباً به او یک حالت قهرمانی بخشید... [حال آن که] نوشته‌های او تکراری و مبتذل و به کرّات به انحاء خودپرستی‌ها درهم آمیخته بود و روش مدافعهٔ او از غربی کردن... با نهایت چرب‌زبانی و همانگونه که خود اعتراف کرده، بنا به ملاحظات مصلحت‌آمیز انجام می‌گرفت... این حالتِ از خارج القاء شده و تحمیلی در مرحلهٔ نخست با یکسان دانستن ارزشهای نظرات اسلامی و غربی به وجود آمد که نه بر عقیدهٔ شخصی و نه بر دلیل کافی استوار بود... این موضوع در غایت امر، ایران را به یک وضع ناراحت و سرگردان، بین ارزشهای سنتی که بیشتر به‌طور ظاهری و زبانی مورد احترام بود و جریان یک غربی شدن بیگانه‌وار که نشان داد در تجدید حیات واقعی مملکت قاصر است، محکوم ساخت. فقط یک برخورد جدی و آگاهانه با مسائل تجددخواهی، برخوردی که با وفاداری عمیق و صمیمی به ارزشهای فرهنگ اسلامی همراه باشد، می‌توانست راه چنین تجدیدحیاتی را بنمایاند. برای چنین وظیفه‌ای ملکم کاملاً فاقد صلاحیت بود و از آن جا که این کمی و

قصور، انعکاس یک حالت کلی در قشر متجددِ جامعهٔ ایرانی بود، خط مشی او را می‌توان تجسم سطح اخلاقی و فکری تجدد ایران دانست.»[۴۷۷]

نقل آن عبارات نسبتاً طولانی از آدمیت و حامد الگار را از آن رو روا داشته‌ام که خواننده‌ی این کتاب، زبده‌ی آرای آدمیت و الگار را درباره‌ی ملکم در پیش چشم داشته باشد تا کار سنجش و داوری آسان‌تر شود. جالب آن است که هم آدمیت و هم الگار در نقد آرا و افکار موافق و مخالف درباره‌ی ملکم، تقریباً به یک شیوه داوری می‌کنند. آدمیت همه‌ی آن اقوال را «آغشته به نادانی» می‌داند و الگار هم که پس از او کتابش را نوشته است، یکسره هرچه را که در زبان فارسی درباره‌ی ملکم نوشته و اظهار شده است، «فاقد ارزیابی صحیح انتقادی» قلمداد می‌کند. هردو نویسنده معتقدند که حکم تاریخی یا احکامی که صادر کرده‌اند، مبتنی بر مآخذِ دست اول و متکی به اسناد و مدارک معتبر است.

اما با این همه نوشته‌های مستند و ریز و درشت، همچنان افسانه‌ی ملکم در هاله‌ای از ابهام مانده است. گرچه آن چه که الگار درباره‌ی شخصیت و زندگی ملکم ارائه داده است، تا حد زیادی واقع‌بینانه است، اما چنان که نشان خواهم داد، نوشته‌ی او نیز همچون نوشته‌ی آدمیت فقط ناظر به بخشی از واقعیت است و هیچ‌کدامشان سعی نکرده‌اند ملکم را در آیینه‌ی تحولات دوره‌های مختلف زندگیش، آن‌گونه که می‌اندیشید یا عمل می‌کرد ببینند. هریک، بخشی از میراث ملکم را به‌عنوان تمامیت میراث او در نظر گرفته و معرفی کرده‌اند. منابعی که آدمیت به آنها استناد اساسی کرده است و بر اساس آنها ملکم را تماماً مدافعِ اخذ بدون قید و شرط مدنیت غربی معرفی کرده است، بیشتر از آن نوع منابعی است که در دوران جوانی و میان‌سالی ملکم به نگارش درآمده‌اند. حال آن که ملکم در بسیاری از نظرات پیشین خود، بعدها تجدیدنظر کرده و راهی دیگر در پیش گرفت. تازه بخش مهمی از آن منابع تا انقلاب مشروطیت،

منتشر نشده است. حتی آن بخش از نوشته‌های او که در اوایل مشروطیت به‌همت هاشم ربیع‌زاده، چاپ و منتشر شده‌اند، به‌قول محیط طباطبایی «از آثار اساسی درجه اول ملکم» نبوده‌اند. «رساله غیبیه» که در مجموعه‌ی ربیع‌زاده منتشر شده بود، از آنِ ملکم نبود و بعد از انتشار، ملکم که هنوز زنده بود، خود به جعلی بودن آن در نامه‌ای تصریح کرد. مهم‌ترین رسالات ملکم که حاوی دیدگاه‌های مهم سیاسی و اجتماعی او بوده است و نسخ خطی آنها مورد استناد آدمیت در نوشته‌هایش قرار گرفته است، رسالاتی است که صورت کاملِ آنها بعدها در دوره‌ی پهلوی منتشر شده‌اند. مثل «کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات»، «دفتر قانون»، «دستگاه دیوان» یا رساله‌ی کوتاه «نوم و یقظه.»

قصدم از طرح این مطالب، روشن کردن نکته‌ی مهمی است و آن این است که رسالات مهمِ ملکم، یعنی نوشته‌هایی چون «کتابچه غیبی» یا «دفتر قانون» یا «نوم و یقظه»، عمدتاً رسالاتی است که ملکم به ناصرالدین شاه یا وزرایی چون مشیرالدوله نوشته است و در آنها خواسته است چگونگی ایجاد یک دولت قانونی را، به دربار ایران و وزرای آن عصر بفهماند. یا آن که خواسته است عملاً صورتی از قوانین مدون را برای اجرا در اختیارشان گذاشته باشد، گرچه عده‌ای از روشنفکران و دولت‌مردان، نسخه‌های این رسالات را می‌خوانده‌اند یا به‌طور محرمانه استنساخ می‌کرده‌اند،[۴۷۸] گروه‌های مختلف مردم، ملکم و عقاید و آرای او را از طریق این رسالات نشناختند. گروه‌های مختلفی که در انقلاب مشروطه شرکت کردند با ملکم و عقاید و آرای او بیشتر از طریق روزنامه‌ی *قانون*، روزنامه‌ای که به‌قول آدمیت آن را «چون کاغذ زر می‌بردند»، آشنا شده بودند. *قانون* با همه‌ی محدودیت‌ها و سانسورهای عصر ناصری، در میان تحصیل‌کردگان، درباریان، نظامیان و دولت‌مردان و هم در میان روحانیون، طلاب و تجار و ایرانیان مهاجر خوانده می‌شد و گاه دست به دست می‌گشت و برخی از شماره‌های آن به‌قیمت گزاف هم به فروش می‌رسید.

نظریات و دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی ملکم در روزنامه‌ی *قانون*، چنان که کمی بعد باز خواهم نمود، با نظریات و دیدگاه‌های او در رسالاتی که

پیش‌تر نوشته شده بودند، تفاوت‌های اساسی، فاحش و گاه تأسف‌برانگیز هم دارد. متأسفانه این بخش از میراث ملکم و این چهره‌ی جدیدِ او در هنگام انتشار روزنامه‌ی *قانون*، تاکنون به‌درستی ارزیابی و شناخته نشده است و گاه حتی به چشم نیامده است. نقل پاره پاره، جسته گریخته و انتخاب شده‌ی پاره‌ای از عبارت‌های روزنامه‌ی *قانون*، در این یا آن نوشته، بدون نقد و بررسی همه‌جانبه، کمکی به شناخت چند وچون کار ملکم نکرده است. ملکمی که نویسنده‌ی روزنامه‌ی *قانون* بود، با ملکمی که رسالات «کتابچه غیبی»، «اصول ترقی»، «دفتر قانون» و... را نوشته بود، از جهات مختلف متفاوت بود. گاه از زمین تا آسمان متفاوت بود. درست است که هم در روزنامه‌ی *قانون* و هم در آن رسالات، پی‌گیرترین روشنفکر طرفدارِ «قانون» بود، اما قانونی که در روزنامه‌ی *قانون* در جستجوی اجرای آن بود، با قانونی که پیش‌ترها از آن سخن می‌گفت در اساس و در ظاهر با هم تفاوت‌های فاحشی داشتند. ملکم در دوره‌ی انتشار روزنامه‌ی *قانون* به بدترین شیوه‌ها و از سرِ فرصت‌طلبی‌های کاسبکارانه‌ی سیاسی، در بسیاری از اصول اساسی عقاید و اندیشه‌های سیاسی پیشین خود، تجدیدنظر و گاه از پاره‌ای از آنها عدول کرده بود. ملکمی که گروه‌های مختلف مردم ما، فرصت شناختنش را یافتند، ملکمی بود که از طریق روزنامه‌ی *قانون* با او و اندیشه‌هایش آشنا شده بودند.

فریدون آدمیت در *فکر آزادی* به تحول فکری ملکم بعد از سال ۱۳۰۰ قمری و به‌خصوص در دوره‌ی نشر روزنامه‌ی *قانون* به‌اجمال اشاره کرده است. اما این تحولات در دیدگاه آدمیت به طرح مباحثی خاص محدود می‌شود. آدمیت می‌نویسد: «ملکم موضوع سلطنت مشروطه و مجلس شورای ملی را صریحاً در مقاله‌هایی که بعد از ۱۳۰۰ نوشته، مطرح کرده است.» نیز می‌نویسد: «موضوع حکومت پارلمانی و تأسیس مجلس شورای ملی به‌اجمال در روزنامهٔ قانون آمده است.» اما درباره‌ی محتوای این تحولات و مفاهیم این تعبیرات و اصطلاحات که در روزنامه‌ی *قانون* آمده است، نظری نمی‌دهد و فقط به نقل پاره‌ای عبارات روزنامه‌ی *قانون* که آن تعبیرات و اصطلاحات

در آنها به کار رفته است، بسنده می‌کند.[479]

آدمیت گاه در نقل عباراتِ روزنامه‌ی *قانون* و دیگر نوشته‌های جدید ملکم، به‌شیوه‌ی خاص خودش، امانت را هم رعایت نمی‌کند. می‌دانیم که ملکم در رساله‌های اولیه‌اش (رساله‌هایی که پیش از انتشار روزنامه‌ی *قانون* نوشته شده‌اند)، از مدافعان پر وپا قرص اخذ شیوه‌ی حکومت غربی بود و این عبارت: «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی»[480] که جوهر بخشی از تفکر او را در آن دوره نشان می‌داد، از کتاب آدمیت به بسیاری از نوشته‌های معاصر راه یافته است و باعث بسیاری بدفهمی‌ها و گمراهی‌ها هم شده است. من عین آن عبارت را در آثاری از ملکم که در دسترسم بود، نیافتم. اما مضمون مشابه آن در بسیاری از رسالات اولیه‌ی ملکم تکرار شده است. آدمیت با طرح مسئله‌ی فکرِ اخذِ تمدن غربی در آثار ملکم و با توجه به رساله‌ی «ندای عدالت» که در اواخر زندگی ملکم نوشته شده است، چنین می‌نویسد:

> «این نکته بسیار شایان توجه است که ملکم با وجود اینکه سراپا شیفتهٔ تمدن غربی بود، اعتقاد داشت که اخذ آن مستلزم تقلید تمام رسوم و آیین اروپایی نیست، بلکه باید فقط در تحصیل آن قسمت از تمدن فرنگی کوشا باشیم که لازمهٔ ترقی حقیقی است. [چنان که] در رسالهٔ ندای عدالت که آن را در لندن به طبع رسانده می‌نویسد: "کدام احمق گفته است که ما باید برویم همه رسومات و عادات خارجه را اخذ نماییم؟ حرف جمیع ارباب ترقی این است که ... اصول ترقی را چه از لندن چه از ژاپون بلادرنگ اخذ نمائیم. وقت است که امروز عوض لفاظیهای بی‌ثمر، از روی آن علوم فعلی که کره زمین را از ینگی دنیا تا ژاپون مایه عبرت ما ساخته، از برای ترقی ایران یک طرح جامعی مبتنی بر تدابیر مجربِ دنیا مشخص نمائید"، او درک این معنی کرده بود که...»[481]

اما عین عبارات ملکم از لون دیگری است. آدمیت در آن چه که از

رساله‌ی ندای عدالت نقل کرده، سطرهایی را عمداً حذف کرده یا نادیده گرفته است. آن سطرها جوهر تحولِ شیوه‌ی فکر و عمل ملکم را در دوره‌های بعدی زندگیش، یعنی دوره‌ی بعد از انتشار *قانون*، به‌روشنی مشخص می‌کند. برای این که کار قضاوت خواننده‌ی کتاب آسان بشود، اصل آن بخش از جملات و عبارات ملکم را که آدمیت با حذف‌هایی نقل کرده است، عیناً در زیر می‌آورم:

«کدام احمق گفته است که ما باید برویم همه رسومات و عادات خارجه را اخذ نمائیم؟ حرف جمیع ارباب ترقی این است که احکام دینِ ما همان اصول ترقی است که کل انبیاء متفقاً به دنیا اعلام فرموده‌اند و دیگرانِ اسبابِ این همه قدرت خود ساخته‌اند. ما هم بحکم عقل و دین خود باید همه اصول ترقی را چه از لندن، چه از ژاپون بلادرنگ اخذ نمائیم... وقت است که امروز عوض لفاظیهای بی‌ثمر از روی آن علوم فعلی که کره زمین را از ینگی دنیا تا ژاپون مایه عبرت ما ساخته، از برای ترقی ایران یک طرح جامعی مبتنی بر تدابیر مجرب دنیا مشخص نمائید و حاصل معرفت و دولت‌پرستی خود را تا سه روز دیگر تحریراً بطور روشن و بصراحت علمی در این مجلس عرضه بدارید. وقتی طرح هریک از شما حاضر شد، همه را با توضیحات لازمه می‌فرستم به مجالسِ اعاظم مجتهدینِ جامع الشرایط، هر طرحی که موافق آراء مقدسه قبول شد، من خودم به معاونت آن وزرا و ارباب فضل که در اینجا و در ایران حاضر کرده‌ام بر دنیا ثابت خواهم کرد که یک پادشاه حق‌پرست در احیای یک ملت حقشناس، مظهر چه قسم تائیدات الهی می‌شود.»[۴۸۲]

این که آدمیت چرا آن سطرها را حذف کرده یا نادیده گرفته است، موضوعی است که بعد باید به آن پرداخت، اما این جا باید به دو نکته‌ی مهم اشاره کنم. حذف آن عبارات در حقیقت نادیده گرفتن همه‌ی تجدیدنظرهای ملکم و

عدول کردن‌های اوست از اساسی‌ترین اصول عقاید سیاسی پیشین‌اش، دیگر آن که این سخن که نباید همه‌ی رسوم و عادات خارجه را اخذ کرد، نشان دهنده‌ی تجربه‌ای است که ملکم در یک سال پیش از انقلاب مشروطه یعنی در ۱۳۲۳ قمری، آن را به این شیوه‌ی خاص در مقدمه‌ی رساله‌ی «عدالت»، مطرح کرده است، وصل کردن آن به دیدگاه‌های سال‌های پیش از انتشار روزنامه‌ی *قانون* که در آن دوره تماماً معتقد بود که همه‌ی اصول دولت و حکومت غربی را باید بدون تأمل و درنگ پذیرفت و اخذ کرد، کار نادرستی است. آن دیدگاه ملکم در رساله‌های اولیه‌اش، همان‌گونه که به ما رسیده است باید مورد نقل و بررسی قرار گیرد و اگر بعدها در شیوه‌ی عمل یا تفکر او تغییر و تحولاتی حاصل شد، آن تحولات و تغییرات و تجدید نظرها را هم باید در جای خود و به موقع خود، مورد بحث قرار داد. این گونه یکجانویسی مطالب، باعث آشفتگی‌های بسیار در تفکر تاریخی خواهد شد. برای این که موضوع روشن شود، نمونه‌هایی به دست می‌دهم.

در «کتابچه غیبی» یا «دفتر تنظیمات» که قدیمی‌ترین نوشته‌ی مدون ملکم است، درباره‌ی اخذ اصول نظم غربی چنین آمده است: «راه ترقی و اصول نظم را فرنگیها در این دو سه هزار سال مثل اصول تلغرافیا [تلگراف] پیدا کرده‌اند و بر روی یک قانون معین ترتیب داده‌اند. همانطوری که تلغرافیا را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در طهران نصب کرد، بهمان طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت و لیکن چنانکه مکرر عرض کردم و باز هم تکرار خواهم کرد، هرگاه بخواهید اصول نظم را شما خودتان اختراع نمائید، مثل این خواهد بود که بخواهید علم تلغرافیا را از پیش خود پیدا نمائید.»[۴۸۳] منظور او از اصول نظم، اصول نظم حکومت و دولت است. در رساله‌ی «دستگاه دیوان» می‌نویسد: «انوار فرنگ مثل سیل به ممالک اطراف هجوم دارند. هرقدر که ممر این سیل [را] زیادتر باز نمائیم از فیض ترقی یوروپ بیشتر بهره خواهیم برد. در ایران ممر سیل فرنگ وزارت خارجه است... حال که بقای ایران موقوف بـه اخـذ تـرقیات

فرنگستان شده، باید بقدر قوه، وزارت خارجه را وسعت داد... چنانکه وزارت خارجه اسباب اخذ ترقیات خارجه است، وزارت عدلیه نیز باید اسباب استقرار تنظیمات خارجه باشد.»[۴۸۴]

شیوه‌ی استدلال او در اخذ اصول نظم غربی، بر این اساس نهاده شده است که هجوم مدنیت غربی و «جوشِ قدرت فرنگستان بقای دول بربر [غیرمتمدن] را محال ساخته است. بعد از این دول روی زمین می‌باید مثل دول فرنگستان منظم باشند یا باید منکوب و مغلوب قدرت ایشان بشوند.» این را سرنوشت محتومِ مناطق و کشورهایی چون الجزایر، مصر، چین، جاپون، کابل، خیوه، محمره، ینگی دنیا و هندوستان می‌داند. می‌گوید همه‌ی این سرزمین‌ها و منطقه‌ها «محلِ استیلای این سیل بوده‌اند»، پس «فریاد من از این است که... بدون نظم دستگاه دیوان [دولت و حکومت]، هر تدبیری بکنید و هر قدر که بکوشید باز یقین بدانید که استیلای خارجه» نه از شما و نه از ایران آثاری باقی نخواهد گذاشت.[۴۸۵] در حقیقت برای حفظ مملکت و استقلال آن، چاره را در اخذ اصول حکومت و دولت غرب می‌داند. در رساله‌ی «دفتر قانون» در ضرورت اخذِ آداب حکمرانی غربی و عدم تصرف در آن، سخن روشن‌تری دارد، می‌گوید: «بهمان دلیلی که تفنگ را ما اختراع نکردیم» و یا ما «کالسکه آتشی» نساخته‌ایم، «بهمان دلیل نیز دستگاه اجراء نداریم.» در همان رساله از عقلای دولت ایران تعجب دارد که «از فرنگستان اسباب ریسمان‌ریسی می‌آورند و هیچ نمی‌پرسند که اسباب اجراء فرنگ چطور است»، می‌گوید: «واقعاً چقدر جای حیرت است که [در] آداب ریسمان‌ریسی و شماعی [شمع سازی] و بلور سازی، حتی در مراسم راه رفتن سرباز، خود را محتاج علم فرنگی بدانیم و در آداب حکمرانی، خود را از کل عالم مستقل بشماریم.» کمی بعد به این نتیجه‌ی واضح و آشکار می‌رسد که «ما در مسائل حکمرانی نمی‌توانیم و نباید از پیش خود اختراعی نمائیم. یا باید عمل و تجربهٔ فرنگستان را سرمشق خود قرار بدهیم یا باید از دایرهٔ بربریگری خود قدمی بیرون نگذاریم.» و سرانجام جان کلام را این گونه ادا می‌کند: «من خود اختراعی

نخواهم کرد. کاش اولیاء دولت ما نیز در اختراعات دولتی یک قدری به عقل خود کمتر اعتماد می‌نمودند و آن اصولی را که فرنگی‌ها با این همه علم و تجربه یافته‌اند، کمتر تغییر می‌دادند، طرحهای دولتی را یا باید بکلی قبول کرد و یا باید بکلی رد نمود. این نوع طرح‌ها را مثل چرخ‌های ساعت ترتیب داده‌اند، هرگاه نصف چرخهای ساعت را رد کنیم، نصف دیگر بی‌مصرف و مثل آن بازیچه‌ها خواهد بود که ما از فرنگیها اخذ کرده‌ایم.»[۴۸۶] منظور او از همه‌ی این بحث‌ها و به‌طور روشن‌تر، منظور او از نظم دولت، اصول نظم تمدن و آداب حکمرانی غرب، تفکیک و جدایی دو قوه یا «اختیارِ» قانون‌گذاری و اجرای قانون است از یکدیگر، و این همان چیزی است که در نوشته‌های خود، درمجموع از آن به تمدن فرنگی یاد کرده است. در همین رساله‌ی «دفتر قانون» به‌صراحت می‌نویسد:

> «عیب در این است که اختیار اجراء در مجلس وزرا با اختیار قانون، مخلوط شده است. این نکته به کرّات ذکر شده و اگر هزار بار دیگر تکرار شود، باز زیاد نخواهد بود. زیرا که در عملِ حکمرانی، بیان نظم و معنی دولت در همین نکته است. اعظم دلایل اینکه تا بحال از ترتیبِ مجالس، هیچ فایده عاید نشده است، همین مخلوطی دو اختیار است. بیان نظم چنانکه هزار بار گفته شده است، در جدائی دو اختیار دولت است و تا در ایران، این دو اختیارِ [قوه] ما بطوری که باید از یکدیگر جدا نشده است، هرچه بگویند و هرچه بکنند بجز بربری [توحش] مطلق و خرابی ناگزیر، هیچ حاصلی نخواهند دید.»

بنابراین در شیوه‌ی حکومت و اداره‌ی دولت و دیوان، سه راه بیشتر نداریم. یا باید همچنان «مقلد متقدمین» بمانیم یا آن که «از فرنگی سرمشق بگیریم» و یا آن که «خود مخترع باشیم». اگر قرار باشد که خود مخترع باشیم، «اولاً بفرمائید که این پانصد سال گذشته در صنایع ظاهری کدام اختراع را کرده‌ایم که بتوانیم در صنایع علمی اختراعی نمائیم؟ اگر ما در کشتی‌سازی یا

راه‌آهن یا نقاشی یا در زرگری یا شماعی یا در هر صنعت جزئی که شما بخواهید، یک نقطه از پیش خود اختراعی کرده باشیم، آنوقت می‌توانیم ادعا نمائیم که در علوم دولتی هم قابلِ اختراع هستیم. اما اگر در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفشدوزی محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم، چگونه میتوانیم در صنایع دیوانی که هزار مرتبه دقیق‌تر از جمیع علوم و صنایع دیگر است از پیش خود اختراعی نمائیم؟»[۴۸۷]

اینها نمونه‌هایی از اساسی‌ترین مسائل و مباحث و استدلال‌هایی است که ملکم در رساله‌های اولیه‌ی خود، در لزوم اخذ شیوه‌ی حکمرانی غربی ارائه داده است و در همه‌ی آنها تصریح کرده است که در اصولِ اخذ شده نباید تصرفی کرد و به عقل خود تغییری داد. این نوع رساله‌ها، چنان که مکرر گفته‌ام، خطاب به ناصرالدین شاه یا دولت‌مردانِ او نوشته شده بود و در همه‌ی آنها ملکم شیوه‌ی حکومتِ مبتنی بر قانون را با ارائه‌ی مواد قانونی مختلف تشریح می‌کرده است. اما ملکم بعدها، و عمدتاً از زمان انتشار روزنامه‌ی *قانون* به بعد، صریحاً از این اصول و مبانیِ ضرورت اخذ شیوه‌ی حکومت غربی، عدول کرد و آن شیوه‌ی تفکر را «جهالت» نامید و راه نجات را در «اسلام» خلاصه کرد و مدعی شد که اصول جمیع تنظیمات را می‌توان از اسلام استخراج کرد. این سخن روشن و واضح اوست در روزنامه‌ی *قانون* که به‌قولی چون ورق زر می‌بردند و بیشتر گروه‌های مردم، از طریق همین روزنامه با اندیشه‌های ملکم و با خود او آشنا شده بودند. بخشی از سخن ملکم که به‌شیوه‌ی خاص او و از دهان یکی از «امنای آدمیت» او خطاب به فرنگی‌ها در یک «مراسله مفصل»، در روزنامه‌ی *قانون* منتشر شده است به‌عینه چنین است:

«در دنیا هیچ نظم و حکمتی نمی‌بینیم که مبادی آن یا در قرآن یا در اقوال ائمه یا در آن دریای معرفتِ اسلام که ما احادیث می‌گوئیم و حدود و وسعت آن خارج از تصور شماست بطور صریح معین نشده باشد. کشف این حقیقت شرایط ترقی ما را بکلی تغییر داده است. حال عوض اینکه بجهالتِ سابق، تنظیمات مطلوبه را برویم از فرنگستان گدایی نمائیم،

اصولِ جمیع تنظیمات را در نهایت سهولت از خود اسلام استخراج می‌نماییم. این صراط مستقیم و این طرح تازه، جمیع خبط‌ها و ضررهای گذشتهٔ ما را بلاشک بهتر از انتظار هرکس تلافی خواهد کرد.»[۴۸۸]

این نوعِ تجدیدنظرها، عدول کردن‌ها یا «تاکتیک» جدید و مهم‌تر از همه این چهره‌ی ملکمِ دوباره مسلمان شده، تاکنون به‌درستی و در ابعاد مختلف شناخته نشده است. آدمیت ملکمی را به جامعه‌ی ایران شناسانده است که تماماً شیفته‌ی مدنیت غربی و مُبلغ «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» است و همین مسئله چنان که بیاید، موجب گمراهی بسیاری از روشنفکران از جمله جلال آل‌احمد شده است. درباره‌ی جلال آل‌احمد در صفحات بعد سخن خواهم گفت. حامد الگار هم همان‌گونه که خواهیم دید، این بخش از چهره‌ی ملکم را نشناخته است و مهم‌ترین ایرادی که بر او وارد آورده است این است که ملکم با دورویی و نیرنگ بر آن بود که اصول مدنیت غربی را با اسلام یکسان جلوه دهد و «با یکسان دانستن ارزشهای نظرات اسلامی و غربی»، پروژه‌ی غربی شدن ایران را به پیش ببرد. گرچه گاه در پاره‌ای از نوشته‌های ملکم این شیوه‌ی این‌همانی و همسان جلوه‌دادن‌های ریاکارانه‌ی ارزش‌های اسلامی با مدنیت غربی را به‌روشنی می‌توان دید، اما کاری که ملکم پس از انتشار روزنامه‌ی *قانون* انجام داد، از مقوله‌ی دیگری است. مقوله‌ی مهم‌تری که بحث بعدی ما بدان اختصاص داده شده است.

در بخش‌های پیشین بر سر مشکل بزرگ روشنفکران لائیک و عرف‌گرا، در چگونگی طرحِ مباحثِ مربوط به دموکراسی و نظام مشروطیت در جامعه‌ی اسلامی ایرانِ زمانِ قاجار بحث کرده‌ام و تفاوت دید میرزا فتحعلی آخوندزاده را با دید روشنفکرانی چون مستشارالدوله، آقاخان کرمانی و ملکم به‌تفصیل باز نموده‌ام. ملکم ظاهراً از همان زمانی که از فرانسه به ایران برگشت (اوایل سال ۱۲۶۸ قمری / پاییز ۱۲۳۰ شمسی) با چنین مشکلی روبه‌رو شده بود.

ارتباط نزدیک او با دربار قاجار به‌عنوان مترجم و تدریس در دارالفنون، مهم‌ترین موسسه‌ی فرهنگی آن زمان، باید او را با فضای بسته‌ی جامعه‌ی ایران بیشتر آشنا کرده باشد و دریافته باشد که طرح مسائلِ مربوط به قانون‌خواهی و آن چه که در مجموع مدنیت غربی می‌نامیم در جامعه‌ی آن زمان با چه مشکلات اساسی و ریشه‌داری روبه‌رو است. شاید به همین جهت نخستین فعالیت اساسی خود را با ایجاد تشکیلات نیمه‌مخفی‌ای چون فراموشخانه آغاز کرد. گرچه برای تأسیس آن اجازه‌ی رسمی شاه اخذ شده بود، اما مسائلی که در فراموشخانه مطرح می‌شد، در خارج از آن مطرح و بحث نمی‌شد. فعالیت اصلی آن مخفی بود. فراموشخانه‌ی ملکم ظاهراً به‌نام میرزا یعقوب پدر او تأسیس شده بود. این فراموشخانه بدون هیچ نوع ارتباط رسمی با سازمان‌های فراماسونری اروپایی، تشکیلاتی شبیه به آن سازمان‌ها داشت. بعدها ملکم اعتراف کرد که با تأسیس آن قصد جمع‌آوری و تربیت افرادی را داشته است که بتوانند برنامه‌ی ترقی ایران را پیش ببرند. ملکم خود در سفری که در سال ۱۲۷۳ قمری همراه فرخ خان امین‌الدوله برای مذاکرات صلح با انگلستان، به پاریس رفته بود، به عضویت سازمان فراماسونری درآمد و در یک لژ ماسونی به‌نام «دوستی حقیقی» (Sincere Amite) پذیرفته شد.[۴۸۹] پس از آن‌که از این سفر به ایران برگشت، در اواخر سال ۱۲۷۴ قمری (تابستان ۱۲۳۷ شمسی) یا اوایل سال بعد، فراموشخانه را در ایران تأسیس کرد و افراد مختلفی از رجال و درباریان و روشنفکران و حتی روحانیون را در آن گرد آورد.

فراموشخانه و فعالیت‌های مشابه آن در ۱۲ ربیع‌الثانی ۱۲۷۸ قمری (۲۵ مهر ۱۲۴۰ شمسی) از طرف شاه، طی حکمی که به ضمیمه‌ی روزنامه‌ی دولتی منتشر گردید، منحل شد،[۴۹۰] و کمی بعد پدر ملکم و خود او از ایران اخراج شدند. از فراموشخانه‌ی ملکم برخلاف «جامع آدمیت»، اسناد مشخص و قابل استنادی در دست نیست. آن چه که به‌عنوان مرامنامه‌ی آدمیت در فراموشخانه تبلیغ می‌شد، از نظریات اصلاحی و دیدگاه‌های سیاسی ملکم دور نبود. «کتابچه غیبی» یا «دفتر تنظیمات» را در همین دوران، ظاهراً در فاصله‌ی

سال‌های ۱۲۷۵ و ۱۲۷۶ قمری (۱۲۳۷ - ۱۲۳۹ شمسی) نوشت و به ناصر-الدین شاه عرضه کرد. «دفتر تنظیمات» قدیمی‌ترین اثری است که از ملکم در دست است. رسالات دیگر ملکم عمدتاً بر محور اصول مطالب آن نوشته شدند یا به شرحِ مباحثی پرداختند که در «دفتر تنظیمات» به‌اشاره آمده بودند. از میان این رسالات، رساله‌ی «رفیق و وزیر» ملکم، به‌طور مشخص توضیحی است بر مطالبِ «دفتر تنظیمات». از همین کتابچه‌ی غیبی یا دفتر تنظیمات به‌خوبی پیداست که ملکم از آغاز جوانی با مسئله‌ی مشکلِ طرح مباحثِ مربوط به مدنیت غربی در ایران آشنا بوده، و مخالفانِ چنین طرحی را در جناح‌های مختلف به‌خوبی می‌شناخته است. او از همان زمان در پی آن بود که شیوه و «تاکتیک» خاصی را برای بی‌ثمر کردن مخالفت‌های مخالفان، به‌خصوص روحانیون و مجتهدین در پیش بگیرد. «دفتر تنظیمات» به‌شیوه‌ی ملکم بر اساس نوعی گفتگو و جدل به نگارش درآمده است. همه‌ی ماجرا در خواب اتفاق می‌افتد. «آقای فضول» از مخالفان ترقی است و حرف‌های او نیز در رساله ضبط شده است. ملکم در بخشی از دفتر تنظیمات می‌نویسد: «قصوری که داریم این است که هنوز نفهمیده‌ایم که فرنگی‌ها چقدر از ما پیش افتاده‌اند. ما خیال می‌کنیم که درجه ترقی آنها همانقدر است که در صنایع ایشان می‌بینیم و حال آنکه اصل ترقی ایشان در آئین تمدن بروز کرده است.» مهم‌ترین جلوه‌ی این آیین تمدن را در «اصول نظم» و «دستگاه دیوان» غرب می‌توان دید. همین طور که تلگراف را می‌توان از فرنگ آورد و در تهران نصب کرد «همانطور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ» کرد. در پاسخ به این مطالب، «آقای فضول» حرف‌هایی دارد شنیدنی. می‌گوید:

«ببخشید! ما هیچ میل نداریم که دین خود را از دست بدهیم. ما هر وقت بخواهیم کافر بشویم شما را خبر می‌کنیم و قوانین فرنگ را هر طوری که تو بخواهی اخذ می‌کنیم. اما حالا زحمت بیفایده می‌کشید. خدا به ما عقل داده است و هیچ احتیاج به درسِ فرنگی نداریم. گذشته از اینها اینجا ایران است. اینجا فرنگ نیست که هرکس هرچه بخواهد

مجری بدارد، علما و مجتهدین پوست از سر ما می‌کَنند...»[۴۹۱]

پاسخ ملکم به حرف‌های آقای فضول، ما را با شیوه‌ی برخورد او با مخالفان، به‌خصوص روحانیون و مجتهدین بیشتر آشنا می‌کند. ملکم می‌نویسد:

«این حرفها مدتی است [که] کهنه شده است. بیچاره مجتهدین را بی‌جهت متهم نکنید. باز الان در ایران هرگاه کسی هست که معنی نظم یوروپ را بفهمد میان مجتهدین است. وانگهی از کجا فهمیدید که اصولِ نظمِ فرنگ، خلاف شریعت اسلام است. من هرگاه قرار بگذارم که مستوفیان دیوان، پول دولت را کم بخورند، مجتهدین چه حرفی خواهند داشت؟ ترتیب مناصب دیوانی چه منافات با شریعت دارد؟ انتظام دولت منافی هیچ مذهب نیست...»[۴۹۲]

در این مرحله ملکم چنین می‌پنداشت که با حرمت نهادن به مجتهدین و با همسان جلوه دادنِ ارزش‌های اسلامی با ارزش‌های غربی و با طرح این مسئله که اصول نظم غربی منافاتی با مذهب و شریعت ندارد، می‌تواند اندیشه‌ی قانون‌خواهی و نظم مدنیت غربی را در ایران گسترش دهد. دفتر تنظیمات، زمانی به شاه عرضه شد که هنوز «فراموشخانه»ی ملکم به کار خود ادامه می‌داد و ملکم امیدوار بود که قوانینی که در اصلاح کار مملکت، ترکیب دولت ایران، شرایط وضع قانون، حقوق ملت، ترتیب مجلس تنظیمات، جدایی دو قوه‌ی قضایی و اجرایی از هم و... به نگارش درآورده بود، مورد توجه شاه قرار گیرد. اما ساز مخالفت دو جناح شناخته شده یعنی روحانیون و درباریان مستبد با اندیشه‌ی او، چنان که گفتیم باعث انحلال فراموشخانه و اخراج او و پدرش گردید.

دوازده‌سال بعد، یعنی هنگام عزل میرزا حسین‌خان مشیرالدوله از صدارت در (۱۲۹۰ قمری) حاج ملاعلی کنی مجتهد معروف تهران در نامه‌ای که علیه مشیرالدوله و ملکم و در مخالفت با قرارداد رویتر به شاه نوشته بود و من

پیش‌تر از آن سخن گفته‌ام، تصریح کرد که او یکی از مخالفان اصلی فراموشخانه و عامل انحلال آن بوده است. در این نامه درباره‌ی ملکم و پیشینه‌ی او خطاب به شاه چنین نوشته است: «مدت زمانی نگذشته که در دارالخلافه ابراز شعبده‌های زیاد نموده و مجلس فراموشی ترتیب داده بود و به این تزویر و شعبده، در خیال تصاحبِ ملک و دولت و اضمحلالِ مذهب و ملت [شریعت] بود و... گویا از خاطر مبارک نرفته باشد، حاصل گزارشات فراموشخانه و نتیجه محتمله بلکه مطمئنه آنرا وقتی به خاکپای مبارک معروض داشتم، حکم جهان مطاع بر دفع و اخراج ایشان شرفِ صدور یافت...»[۴۹۳] ظاهراً ملکم نمی‌بایست از مخالفت روحانیون و در رأس آنها، مخالفت حاج ملاعلی کنی با فراموشخانه و اقداماتش بی‌خبر بوده باشد. شکستِ برنامه‌ی فراموشخانه و خروج ناگزیر او از ایران، درسی به او آموخت که حاصل آن را کمی بعد در رساله‌ی «نوم و یقظه»ی او خواهیم دید.

ملکم پس از انحلال فراموشخانه، مدتی در بغداد ماند و بعد به استانبول رفت و به میرزا حسین خان مشیرالدوله که آن زمان سفیر ایران در استانبول بود، پناه برد. مشیرالدوله طی مکاتباتی با تهران، مقدماتی فراهم کرد که ملکم در سفارت ایران در استانبول به کار مشغول شود. نزدیکی‌های فکری این دو بر سر ترقی و تجددخواهی، زمینه‌ای برای همکاری‌های بعدی شد. ملکم مدت‌ها به‌عنوان مستشار سفارت در استانبول، در زیر دست مشیرالدوله کار کرد، اما مخالفانش در تهران از پای ننشستند. میرزا سعیدخان انصاری (مؤتمن‌الملک) که وزیر خارجه بود، علیه ملکم به کارشکنی پرداخت، حقوق و مواجب او را قطع کرد، اقدامات مشیرالدوله هم بی‌نتیجه ماند، تا این که ملکم دست از کار کشید و به تابعیت و خدمت دولت عثمانی درآمد. (۱۲۸۵ قمری). ترک تابعیت و خدمتِ دولتِ عثمانی بهانه‌ای شد که مشیرالدوله آن را مستمسک قرار دهد و وزارت امور خارجه را به بازگشتِ ملکم به کار، برانگیزد. مکاتبات مختلفی با تهران انجام داد تا بالاخره موافقت وزارت خارجه را برای استخدام مجدد ملکم به‌عنوان مستشار سفارت دریافت کرد. بر

خلاف آن چه که تاکنون پنداشته شده است، ظاهراً ملکم با اشاره و موافقت مشیرالدوله به تابعیت و خدمت دولت عثمانی درآمد. میرزا یوسف خان مستشارالدوله در نامه‌ای به آخوندزاده به همین موضوع اشاره دارد، می‌نویسد: «روح [منظور ملکم است]، داخل تبعیتِ عثمانی و نوکر آن دولت شده، یعنی به اجازه و رضای ولی‌نعمت سابق خود. ماهی یکصد وبیست تومان معاش می‌دهند و رتبه کولونلی دارد. ظاهراً ترقی بدهند. بیچاره پسر چهارپنج ساله‌اش فوت شد. زیاده از حد متأثر است.»[۴۹۴]

ملکم پس از بازگشت به کار پیشین خود در سفارت ایران، همچنان به‌عنوان مستشار سفارت کار می‌کرد تا آن که مشیرالدوله نخست به وزارت (رمضان ۱۲۸۷ قمری / مارس ۱۸۶۲ میلادی) و سپس به صدارت می‌رسد (شعبان ۱۲۸۸ قمری / فوریه ۱۸۶۳ میلادی). آن گاه در ۱۲۸۸ قمری به‌دعوت مشیرالدوله به ایران می‌آید و به‌عنوان مستشار صدارت به‌کار گرفته می‌شود. پیش از آن که به ایران بیاید، زمانی که هنوز مشیرالدوله به صدارت نرسیده بود و وزارت عدلیه را به عهده داشت، رساله‌ی کوتاهِ «نوم و یقظه» را خطاب به مشیرالدوله و در انتقاد از اقدامات او و اوضاع مملکت می‌نویسد. این زمان ملکم دیگر مثل گذشته فکر نمی‌کرد. تجربه‌ی فراموشخانه و نگارش «دفتر تنظیمات» را از سر گذرانده بود و از بازی روزگار، اینک در هراسیدن از قدرت روحانیون، همچون آقای «فضول» دفتر تنظیمات فکر می‌کرد که می‌گفت: ایران فرنگ نیست، «که هرکس هرچه بخواهد، مجری دارد، علما و مجتهدین پوست از سر ما می‌کنند... .»

«نوم و یقظه» در حقیقت نخستین چرخش اساسی ملکم را در شیوه‌ی طرحِ مباحث نظری برنامه‌ی تجدد و ترقی به نمایش می‌گذارد. شناخت محتوای این چرخش، برای درک اصولی مواضعی که بعدها در روزنامه‌ی **قانون** اتخاذ کرد، ضروری است. ملکم در این مرحله با درک شرایط دشوار اختناق در جامعه‌ی سنتی، در پی آن است که راهی تازه برای مشروع جلوه دادن شیوه‌ی حکمرانی غربی یا ایجاد همسانی بین ارزش‌های اسلامی و غربی بیابد. راه و

شیوه‌ای که به‌طور مفصل مورد نقد و انتقاد حامد الگار قرار گرفته است. «نوم و یقظه» در شرایطی نوشته می‌شود که میرزا حسین خان مشیرالدوله با دست یافتن به وزارت عدلیه، برنامه‌ی تجدد و ترقی ایران را آغاز کرده است. از روشنفکران، میرزا یوسف خان مستشارالدوله را در پیش‌برد کار عدلیه به‌کار گرفته است. با وضع قوانین و مقررات اجرایی تازه و با انتشار روزنامه‌ی **عدلیه** که پیش‌تر درباره‌ی آن سخن گفته‌ام، نخستین گام‌ها در راه قانونی شدن جامعه و دوایر دولتی برداشته می‌شود. در وزارت عدلیه، شش محکمه‌ی حقوقی و قضایی تأسیس می‌گردد. «قانون وزارت عدلیه اعظم و عدالتخانه‌های ایران» با یکصد و نوزه ماده، در اول ربیع‌الثانی ۱۲۸۸ قمری (۳ خرداد (جوزا) ۱۲۵۰ شمسی) به تصویب می‌رسد.[۴۹۵]

در چنین فضایی که کارِ «قانون» آغاز شده بود، ملکم که خود را پدر قانون‌خواهی و مبتکر نخستین تلاش‌های جدی برای قانونی کردن دولت ایران می‌دانست، از این که او را به‌کار نگرفته بودند، احساس غبن می‌کرد. پس دست به قلم برد و «نوم و یقظه» را نوشت تا با نقدِ اقدامات مشیرالدوله به او بفهماند که او بدون استعانت و کاردانی ملکم، کاری از پیش نخواهد برد و ممکن است برنامه‌ی تجدد و قانونی کردن جامعه، با شورش وانقلاب روبه‌رو شود. حربه‌ی ملکم مؤثر واقع شد و کمی بعد به مستشاری صدارت ایران برگزیده شد.

ماجراهای «نوم و یقظه» همچون ماجراهای «دفتر تنظیمات» در خواب و رؤیا می‌گذرد: «ایران‌مرز»، پیرمردی که همه‌ی هستی و نیستی او در اثر شورش، مورد هجوم فرزندان ناخلف قرار می‌گیرد، مظهری است از ایران کهن‌سال. از جوانی که به‌نام «مرزبان» (مظهر شاه)، نگهبان و مراقب اوست، کاری ساخته نیست. هجوم مردم یعنی فرزندان ناخلف، هستی پیرمرد را در خطر انداخته است. هریک چیزی از او را به غارت می‌برد. یکی جواهراتش را و دیگری جامه‌اش را. «ایران مرز» با تن خسته و مجروح، در حال مرگ بر گذر افتاده است و با «ضعف و نقاهت، به آواز حزین فریاد» برمی‌آورد «که ای فرزندان ناخلف و ای زادگان بی‌معرفت، آیا چه گناهی از من دیدید که مرا

بدین عقوبت گرفتار کرده‌اید... .» در این حال «چندنفر خارجه» [خارجی] از دور و نزدیک به آواز بلند به آن جوان یعنی «مرزبان» (شاه) می‌گویند:

«این بیچاره را چاره‌ای کن، آبی به رویش بزن، دشمنان را از اطراف او دور کن و او را از چنگ ایشان برهان.» جوان هم برای نجات پیرمرد، هر لحظه «به کسی متوسل می‌شد، هر دقیقه از شخصی استعانت می‌جست»، اما هرکسی که به کمک می‌آمد، کار خراب‌تر می‌شد: «یکی می‌آمد زخم او را مرهم نهد، چون نزدیک می‌شد زخمی دیگر بر او می‌زد، یکی می‌رسید که جامه‌اش را رفو کند، دامنش را می‌کَند...»، ناگهان غوغای دیگری برخاست و فوجی تیرانداز از دور نمایان گردید که گرداگرد سواری حلقه زده بودند. راوی قصه (ملکم) از یکی از تفنگداران می‌پرسد که این سوار کیست؟ تفنگدار می‌گوید: «این سوار، سردارِ ماست و غیاث‌الدوله [مظهری برای مشیرالدوله] نام دارد و ما را برای دادرسی ایران‌مرز می‌برد.» سوار (غیاث‌الدوله = مشیرالدوله) خود را به مرزبان (شاه) نزدیک می‌کند و به او اطمینان می‌دهد که از «ایران‌مرز» نگهداری کند. آن گاه «سرِ ایران‌مرز را... بدامان نهاد، شربت به گلویش ریخت، گلاب بر صورتش پاشید» و جمعی را به متفرق کردن اجامر و اوباش وا داشت و گروهی را فرمان داد که زخم‌های «ایران‌مرز» را مرهم نهند... .

راوی قصه (ملکم) می‌گوید: «از ملاحظه مهربانی غیاث‌الدوله... ابواب شادمانی به روی من گشوده شد... پیش رفتم که مانند سایر ملازمان او را خدمت نمایم. دیدم مرهمی که جراحان برای التیام زخمهای ایران مرز به کار می‌برند، فاسد و آثار سمیت در آن هویدا است... جامهٔ گرانبهای او را با ریسمانهای سست و پوسیده رفو می‌کنند... اوباش دوباره از دور نمایان شده به جوشش آمدند.» ترس بر من مستولی شد، لرزه بر اندامم افتاد. «از خواب بیدار شدم» با خود گفتم البته در خیابان ناصریه باید «هنگامه غریبی» اتفاق افتاده باشد. «وضو ساخته، فریضه بجای آورده» بدان سو رفتم. «بمحض رسیدن، جناب وزیر را دیدم سوار و جمعی از تفنگداران در رکاب او به جانب وزارت عدلیه روان است...»

بدین ترتیب خواب و رؤیا در تهران و در خیابان ناصری به واقعیت می‌پیوندد و سوار نجات دهنده یعنی غیاث‌الدوله به وزیر عدلیه یعنی مشیرالدوله تبدیل می‌شود که با سوارانش برای نجات ایران به سوی وزارت عدلیه در حرکت است. ملکم با این ترفندِ تمثیلی مقدمات را برای نقد برنامه‌ی مشیرالدوله و اوضاع ایران آغاز می‌کند. از این قسمت به بعد، مخاطب ملکم، وزیر عدلیه است و ملکم ملاحظات انتقادی و مشکلات کارِ پیش‌بردِ برنامه‌ی ترقی را خطاب به وزیر برمی‌شمرد، می‌گوید: «وضع یاسای تازه» و قوانین جدید برای ملت و مملکت کاری است «سخت و پرخطر.» در هر کشوری که خواستند «قانون» جدید وضع کنند و «یاسای بد را به نیک مبدل گردانند»، خون‌ها ریخته شد و کار سال‌ها به طول انجامید. «جناب وزیر! بعضی گفتند و شما هم فریفته شدید که جمیع قوانین و تنظیمات به آسانی اجرا خواهد شد و احدی را جرأت گفتگو نخواهد بود. آیا خدمت جناب شما عرض نکردند که دشمن‌ترین اشخاص برای نظم مملکت و تربیت ملت و آزادی آنها، طایفهٔ علما و اکابر فناتیک‌اند، گمان می‌کنید که ملت ایران با علما و ارباب مناصب مانند رمه گوسفندی هستند که یک نفر بتواند آنها را پیش کرده به چَرا بدارد؟» حتی پیغمبران هم که «از آغاز خلقت الی زماننا هذا غیر از وضع قانون و سیویلیزاسیون» منظوری نداشته‌اند، در کار خود با هزاران مشکل روبرو بوده، «صدمه‌ها» دیده و «ناسزا»ها شنیده‌اند. تا چه رسد به آدمی‌زاده. اگر «علما مداخله دیگران را در کار خود ببینند» در آشکار و پنهان «زبان به شماتت... و بدگویی» باز خواهند کرد و «سبب سستی بلکه تباهی کار خواهند شد.» نوشتن قانون در روزنامه‌ی عدلیه چه ضرورتی دارد؟ این نوع کارها «مایه پریشانی و اضطراب مردم» خواهد شد. خواهند گفت چه «بدعتی برای ما خیال کرده‌اند و چه رخنه[ای] در آئین ما منظور» کرده‌اند. دیگر آن که «چرا در انتخاب اجزاء، خردمندی و فرزانگی را ملحوظ نداشتید؟» گمان کردید هرکسی دو روزی به اروپا یا استانبول رفته به تمام قوانین و رسوم فرنگ آشناست؟ آیا در قانون فرانسه و یا قوانین فرنگی‌ها «هیچ عیبی و نقصی متصور نیست؟ آیا برای ملت

ایران تمام آن قواعد بدون اصلاح و تغییر جایزالاجرا هستند؟ آیا اگر بواسطه حرکات بی‌محابا، مردم را بشورانند، شورش چند کرور نفوس را جواب می‌توانید گفت؟ آیا در صورت منظور داشتن پاس مذهب، علم به علوم مذهبیه لازم نیست؟» می‌دانم چه خواهید گفت. «خواهید گفت این شخص عجب احمق است که دنباله مذهب را گرفته رها نمی‌کند. چه از مذهب می‌خواهی و مرا دردسر می‌دهی؟ به مذهب ملا چکار دارم؟ جناب وزیر بنده هم این فقره را می‌دانم و از منظور جناب شما آگاهم. مکرر گفته‌ام و باز هم می‌گویم ملاحظه فناتیک اهل مملکت لازم است. برای پیشرفت این امر عظیم، جوانان فرزانه و دانشمندی می‌بایست که از علوم مذهبیه ما و قوانین فرانسه و غیره و وضع ترقی آنها استحضار کامل داشته باشند... که بفهمند کدام قاعده فرانسه را باید اخذ نمود و کدام یک را بنا به اقتضای حالت اهل مملکت باید اصلاحی کرد.»[۴۹۶]

ملکم با چنین نگرشی به مستشاری صدارت مشیرالدوله رسید. مستشاری و صدارتی که چندان نپایید. او پیش از سفر اول ناصرالدین شاه به فرنگ (۱۲۹۰ قمری) در سایه‌ی حمایت مشیرالدوله «علاوه بر وزارت مختار و مأموریت به اقامت لندن»، برای اعلامِ سفر شاه به دربارِ سلاطین فرنگ، «سمت مأموریت مخصوص» هم یافت و در نیمه‌ی رمضان ۱۲۸۹ قمری، یعنی چندماهی قبل از آغاز سفر شاه، «روانه فرنگستان شد.»[۴۹۷] از آن زمان، یعنی از ۱۲۹۰ قمری تا افتضاح ماجرای ننگ‌آور «لاتاری» (۱۳۰۷ قمری) در سمت خود در لندن باقی ماند. در این دوره هم به سیاق سابق گاه‌گاه با نگارش رساله‌ای یا در خلال نامه‌هایی که به وزارت امور خارجه‌ی ایران می‌نوشت، همچنان از مباحث مورد نظرش به‌شیوه‌ی پیشین سخن می‌گفت. اما با پیش آمدن قضیه‌ی لاتاری و نشر *قانون* راه تازه‌ای در پیش گرفت.

داستان فضاحت‌بار «لاتاری» که لکه‌ی ننگی در پرونده‌ی روشنفکری ایران است، نشان می‌دهد که پدر تجدد و نوآوری ایران، مغز متفکر اندیشه‌ی ترقی، و مبارز خستگی‌ناپذیری که آن همه از قانون و اجرای آن سخن

می‌گفت، تا چه‌اندازه تنزل اخلاقی داشته است. اگر در نحوه‌ی مداخلات او در قرارداد زیانبار رویتر بتوان تأمل کرد و یا پا در میانی و مداخله‌ی او را در بستن این قرارداد، بر اساس مبانی اعتقادی او توجیه کرد، در مورد ماجرای لاتاری و شیوه‌ی عملی که نسبت به دولت ایران در پیش گرفته، بی‌تردید انگیزه‌ای جز انگیزه‌ی شخصی و منفعت‌پرستیِ حقیرانه نداشته است. موضوع امتیاز لاتاری و تاریخچه‌ی آن، در منابع همزمان و هم در نوشته‌های بعدی به کرّات مورد بحث قرار گرفته است، اما متأسفانه همان‌گونه که حامد الگار اشاره می‌کند، این موضوع در منابع و مآخذ ایرانی «توجه زیادی را جلب نکرد» و چنان که باید تحقیقی ارزنده درباره‌ی آن به نگارش درنیامد. الگار بخش مهمّی از کتاب خود را به بحث درباره‌ی این امتیاز و شیوه‌ی عمل ریاکارانه‌ی ملکم اختصاص داده است.[۴۹۸]

خلاصه‌ی ماجرا از این قرار است که ملکم در سفر سوم ناصرالدین شاه به فرنگ، موفق می‌شود که با پرداخت مبلغی به شاه، امضای او و امین السلطان را برای موافقت با امتیاز لاتاری به‌نام «بوزی دوکاردوئل» (Buzie de Cardoel) ، تبعه‌ی فرانسه که منشی سفارت ایران در لندن بود به دست آورد. دوکاردوئل در حقیقت عامل کار ملکم بود. ملکم ظاهراً از این جهت قرارداد را به‌نام او اخذ کرد که اگر بعدها مخالفتی پیش آید، طرفِ دولت ایران، ایرانی نباشد تا نتوانند به‌آسانی قرارداد را لغو کنند.[۴۹۹]

بخش نخست قرارداد با چنین مضمونی نوشته شده بود که اعلیحضرت اقدس همایون شاهنشاه کل ممالک ایران «امتیاز کل معاملات با لاتاری و استقراضهای عمومی با لاتاری و ترتیب کمپانیهای با لاتاری (یعنی قرعه) و فروش بلیط‌های با لاتاری و بازیهای عمومی، از قبیل چرخ رولت، در کل ممالک ایران، از تاریخ امروز الی هفتاد وپنج سال، مخصوصاً و منحصراً با شرایط ذیل به عالیجاه مشارالیه دادند و او هم با شروط ذیل این امتیاز را قبول کرد...»[۵۰۰] (به تاریخ ۲۲ ذیقعده ۱۳۰۶ قمری / ۳۱ سرطان (تیر) ۱۲۶۸ شمسی). ملکم با زد وبندهایی که در بازار لندن داشت، توسط کاردوئل، امتیاز

لاتاری را به سندیکای انگلیس و آسیا به مبلغ یکصدو بیست هزار لیره فروخت و بیست هزار لیره‌ی آن را در قسط اول دریافت کرد. هنوز نوبت به قسط دوم نرسیده بود که امین السلطان به‌سبب اختلافاتی که با ملکم داشت، مقدماتِ عزل او و لغو امتیاز لاتاری را فراهم کرد. گرچه امین‌السلطان و شاه در لغو امتیاز، جز طماعی و پول‌پرستی انگیزه‌ی دیگری نداشتند، اما امتیاز را به دستاویز مخالفتِ آن با شرع لغو کردند. درست است مخالفت‌های امین‌السلطان با ملکم ریشه‌ی اساسی‌تری داشت، اما هرچه بود، امتیاز به‌بهانه‌ی محکمه‌پسندی لغو شده بود. لاتاری و بازی با رولت نوعی قمار بود و قمار هم از نظر شرع و هم در دید جامعه‌ی اسلامی حرام بود. و در این دستاویز هیچ غرابتی وجود نداشت. غرابت و شگفتی در رفتار روشنفکری وجود داشت که «جامعه‌شناس و سیاس، بسیار زیرک و دانا» بود و با آن‌که سال‌ها از ایران دور مانده بود، آن اندازه «به زیر و بم روحیه طبقات مختلف مردم ایران» آشنا بود که حد این آشنایی در دید یکی از مورخان ما «شگفت‌آور» تلقی شود.[۵۰۱] با این همه آشنایی‌ها، علی‌رغم آن‌که بیش از هرکس دیگری با وضعیت اسفناک اقتصادی ایران و مردم مصیبت‌زده‌ی آن آشنا بود، در صدد اخذ امتیازی برآمد که نه به دردِ دنیای مردم می‌خورد و نه به درد آخرتشان. با اخذ این امتیاز و با اعمال و رفتاری که پس از لغو امتیاز کرد، لکه‌ی ننگی در کارنامه‌ی روشنفکری ایران به جا نهاد که مایه‌ی سرافکندگی و شرمساری است.

وقتی حکم لغو امتیاز لاتاری به دست ملکم رسید، آن را از انظار پنهان نگهداشت و به‌کمک عوامل خود، امتیاز لغو شده را با دست به دست کردن در بازار لندن به کمپانی دیگری فروخت و بیست هزار لیره دیگر هم به دست آورد. آنگاه که لغو امتیاز به‌طور رسمی در مطبوعات منتشر شد و به اطلاع شرکت‌ها رسید و کار به شکایت و دادگاه کشید، به‌دروغ مدعی شد که آن چهل هزار لیره را به خزانه‌ی ایران و به شاه داده است و رسماً خود را ورشکسته اعلام کرد و بدین طریق از قانون و حکم دادگاه گریخت. بدتر از آن در مطبوعات آن روزگار ادعا کرد که روشنفکری است که «قربانی شناختِ

آسیایی» شده است. عزل خود را نتیجه‌ی مبارزاتی دانست که برای اصلاح رژیم ایران در پیش گرفته بود. در نامه‌ی دیگری باز به‌دروغ ادعا کرد که شاه پس از عزل من، تلاش بسیاری کرد که رضایت مرا جلب کند و من رد کردم. با این اعتقاد رد کردم «که وظیفه‌ای مقدس‌تر از آنچه به صلاح و مصلحت خودم باشد، نسبت به پادشاه و کشورم دارم. متوجه شدم که شاید این آخرین فرصتی باشد که بتوانم برنامه اصلاحاتی خود را که کار اصلی زندگیم بوده و به نظرم آخرین فرصت تجدیدحیات ایران را نیز دربردارد، به نظر عموم برسانم.»[۵۰۲]

حاصل برنامه‌ی اصلاحاتی او که می‌بایست مایه‌ی «تجدید حیات ایران» گردد، در صفحات روزنامه‌ی *قانون* منتشر می‌شد و به دست گروه‌های مختلف مردم ایران می‌رسید. گرچه به گواهی اسناد بسیار، محرک اصلی ملکم در انتشار *قانون*، انگیزه‌ی انتقام‌جویی از امین‌السلطان و رژیم ایران بود، اما نقشی را که این روزنامه در تحولات سیاسی ایران ایفا کرد، نباید نادیده گرفت. *قانون* در تحولات سیاسی این دوره و در رشد و ارتقای آشنایی مردم ایران با حکومت قانونی و فساد حکومت بی‌قانون قاجار، نقش و سهم بسیار مهمی داشته است.

سرگذشت ملکم و روزنامه‌ی *قانون* نمونه‌ی بارزی است که نشان می‌دهد گاه ممکن است انسان‌ها با انگیزه‌های حقیر و فرومایه و صرفاً شخصی، منشأ تحولات بزرگی در تاریخ شوند و در تحول فکر و اندیشه، نقش مهمی هم ایفا کنند. امروز همه‌ی اسناد و شواهد نشان دهنده آن است که اگر امتیاز لاتاری لغو نمی‌شد، اگر ملکم از سفارت عزل‌نمی‌گردید و اگر همه‌ی القاب و مناصبش را از دست نمی‌داد، دست به انتشار روزنامه‌ی *قانون* نمی‌زد. او به قدرت خود و به قدرت روزنامه در شکل‌دهی افکار عمومی و حتی پیش‌رفتِ «امور شخصی»، آن اندازه واقف بود که چندی پس از عزل به‌تهدید در نامه‌ای چنین نوشت: «در این عصرِ ما، از برای پیشرفت امور دولت و شخصی، اسلحه بزرگ دنیا روزنامه‌نویسی است و اگر در ایران سه نفر باشند که بتوانند نزدیک این اسلحه بروند، یکی از آن سه نفر بنده هستم.»[۵۰۳] و در نامه‌ی دیگری خطاب

به امین السلطان، او را چنین تهدید می‌کند: «... جناب اشرف وزیر اعظم! مطلب این است که باید همه این پیسی‌ها را که یک دفعه بر سر من آوردید، یک دفعه تلافی بفرمائید. مناصب و مقام‌های دولتی مرا باید بهتر از سابق رونق بدهید... از این ادعای خود ابداً دست نخواهم کشید و شما را به هزار قسم اذیت، تعاقب خواهم کرد. شما ملکم خسته و بی‌عرضه را دیده‌اید، اما هنوز ملکم دیوانه را نمی‌شناسید... فراش و میرغضب شما بیشتر است اما از تأثیر نفس این پیر شکسته دل نباید غافل شد.»[۵۰۴]

و نیز در جایی دیگر، تهدیدها رنگ آشکارتری می‌گیرد: «... به همه حالت راضی هستم مگر بیکاری، حتی بیکاری را هم قبول خواهم کرد. اما بشرطی که اسباب گذران من مهیا باشد. اگر بخواهند هم گرسنه باشم و هم بیکار بمانم این نخواهد شد... اگر روزنامه‌نویسی بکنم به‌اصطلاح قدیمی‌ها هرکسی را بخواهم به زانو می‌اندازم... .»[۵۰۵] او وقتی می‌دید که تهدید و ارعاب کارگر نمی‌افتد، ابایی نداشت که بی‌شرمانه از در چاپلوسی و دریوزگی درآید که جناب امین السلطان: «به هزار شرمندگی قسم می‌خورم که تا زنده هستم متأسف و متألم خواهم بود که چرا بد کردم؟... در این باب خبط بزرگی کرده‌ام و حالا به کفاره این خبط... اطمینان کامل می‌دهم که بعد از این خدای نخواسته هر قدر بی‌التفاتی بفرمائید، دیگر ازطرف بنده هیچ خلافی نخواهید دید... حالا منتهای توقع من این است که اگر ممکن باشد اقلاً به این خرابی‌ها یک حدی بگذارید...، بحضور بندگان اقدس همایونی روحنا فداه... التماس نمائید که ... از روی یک رأفت و عظمت همایونی سرنوشت بندگی مرا به انگشت مرحمت مقرر فرمایند... انشاءالله صدق و معنی این عریضه عبیدانهٔ بنده این دفعه به یمن همت عالی بدرستی معروض و از روی توجه کریمانه توضیح خواهد شد.»[۵۰۶] نامه‌هایی که از سر تهدید یا التماس و تضرع به امین السلطان و دیگران نوشته است، کم نیست و نمونه‌هایی از آن نوع نامه، در مجموعه‌های اسناد این دوره ضبط شده است و محتوای بسیاری از آنها مورد بررسی الگار هم قرار گرفته است. اما آن‌چه که به اعتقاد من تاکنون به‌درستی مورد بررسی

قرار نگرفته است، روزنامه‌ی *قانون* است.

الگار می‌نویسد: *قانون* شرحی از «بلایای خودکامگی» و «بی‌قانونی» دولت ایران است و «بیشتر مطالب و تفسیرات» آن درباره‌ی «وضع ایران و درمانی که برای آن باید به کار برد» نوشته شده است و چون «این لحن مقالاتِ ملکم آشناست» پس «دنبال کردن و بررسی شماره به شماره این نشریه تبلیغاتی، کسل‌کننده خواهد بود.»[۵۰۷] اما من معتقدم که دنبال کردن شماره به شماره‌ی مطالب نشریه‌ی *قانون*، این حسن را دارد که چند و چون تحولات اندیشه‌ی ملکم و مهم‌تر از آن، آن روی سکه‌ی زندگی و اندیشه‌ی او را بهتر می‌شناساند و نشان می‌دهد که ملکم ترقی‌خواه و مدافع اخذ بی‌چون و چرای شیوه‌ی حکمرانی غرب، چگونه بر سر مصلحت‌های سیاسی به تقلیل و تحریف اساسی‌ترین اصولِ اندیشه‌های مشروطه‌خواهی دست زد. به همین جهت، مطالب دوازده شماره‌ی پی در پی آن را از این دیدگاه مورد بررسی قرار می‌دهم[۵۰۸] و بعد به مطالب مهم دیگر شماره‌ها خواهم پرداخت. علت این انتخاب را هم توضیح خواهم داد.

در نخستین شماره‌ی روزنامه‌ی *قانون*، ملکم صریحاً درباره‌ی قانون مورد نظرش چنین می‌نویسد: «قوانین خوب در این چند هزار سال بواسطه‌ی انبیا و حکما بشروح کامل نوشته شده و الان بترتیب صحیح جمع و حاضرند... و اصول اکمل قوانین را در شرع اسلام مثل آفتاب در پیش روی خود موجود و روشن می‌بینیم.» پس اشکال بر سر انتخاب قوانین نیست. باید دید پس از انتخابِ «قوانین خوب، خواه آسمانی، خواه عقلی» چه باید کرد که آن قانون اجرا شود. «کتب ما و سینه علمای ما پر است از قوانین خوب، حرف در اجرای آنهاست» (ش یک، ص ۲)، مهم‌تر از همه این که «ما نمی‌گوییم قانون پاریس یا قانون روس یا قانون هند را می‌خواهیم. اصول قوانین خوب، همه جا یکی است و اصول بهترین قوانین همان است که شریعت خدا بما یاد می‌دهد» (ش یک ـ ص ۴)، ستم و ضرری که دیده‌ایم از عدم اجرای قانون است. باید راه اجرای آن را جست. بدین ترتیب، در نخستین شماره‌ی *قانون*، ملکم گرچه

مدعی است که قانونی که می‌خواهد، قانون فرانسه یا پاریس و هند نیست، اما همچنان و به‌طور ملایم از قانون «عقلی» در برابر قانون «آسمانی» و نیز از این نکته‌ی مهم سخن می‌گوید که اصول قوانین خوب در همه جای دنیا یکی است و مشکل ما، مشکل چگونگی اجرای قوانین است.

در زمینه‌ی مسائل سیاسی، مطالب شماره‌ی اول بیشتر به نقد و فحاشی درباره‌ی امین السلطان و دولت او، محدود می‌شود. می‌پرسد اگر امپراتوری آلمان به‌جای بیسمارک «یک بچه قاطرچی را» صاحب‌اختیار کل دولت و کشور قرار دهد، کدام پروسی است که «دفع چنان ننگ را اولین شرط دولتخواهی خود قرار ندهد.» (ش یک، ص ٦) منظور او از قاطرچی، امین السلطان است. و دق‌دلی خود را بابت لغو امتیاز قرارداد لاتاری و نادیده گرفتن امضایی که بر آن نهاده‌اند، چنین بیان می‌کند که اعلیحضرت شاهنشاهی یکی از رسم‌های پسندیده‌ای که از این سفر فرنگ آموخته‌اند این است که «دیگر در هیچ صورت زیر بار این ننگ نمی‌رود که وزرای بی‌ناموس، تعهدات دولت را به‌میل خود باطل و امضاء مقدس یک شاهنشاه بزرگ را اسباب رسوائی تمام یک ملت قرار بدهند.» (ش یک، ص ۷) داغ امضایی که بر سر قرارداد لاتاری پس گرفته شده بود، به انحای مختلف در صفحات روزنامه‌ی *قانون*، به‌نوعی تازه می‌شود. ملکم این داغ را تا سال‌های پایانی عمر هم با خود داشت و از آن سخن می‌گفت.[۵۰۹] شاه‌تیرِ ترکش انتقاد و شیطنت ملکم علیه امین السلطان و شاه، این گونه متوجه هدف می‌شود، می‌نویسد: عده‌ای از کلدانی‌های ارومی به «ینگی دنیا» می‌رفتند. یک زن پنجاه ساله هم در میان آنها بود که «زبان انگلیس را مثل انگلیس حرف می‌زد»، این زن «می‌گفت شاه ایران بی نظیر و طالب ترقی است و بهتر از این پادشاه یافت نخواهد شد. اما هزار حیف که اهل ایران قدر او را ندانستند و آن وجود مبارک را از بس خسته و از کار دولت بیزار کردند که آخرالامر ناچار جمیع حقوق و امور سلطنت را واگذاشت به امین السلطان، و در حقیقت او را سلطان ایران قرار داد و این فقره بسیار بد شد.» (ش یک، ص ۷) اینها که نقل کردم نمونه‌هایی است از شیوه‌ی انتقاد، و چند و

چون قانون خواهی ملکم در شماره‌ی اول *قانون*.

در شماره‌ی دوم درباره‌ی بی‌قانونی و عدم‌امنیت قانونی در ایران می‌نویسد: «با همه‌استحقاق و شایستگی و خدمات حضرت ظل‌السلطان، املاک و مناصب و هستی ایشان را در آنِ واحد می‌توان گرفت.» (ش دو، ص ۱) حمایت تلویحی او از ظل‌السلطان، انگیزه‌ای سیاسی دارد که بعد توضیح خواهم داد. در همین شماره در نقد اوضاع اجتماعی ایران می‌نویسد: با این همه معادن، جنگل‌ها، استعداد خاک ایران و قابلیت مردم، «کل شهرهای ما را چند نفر گبر بمبائی و چند نفر یهودی لندن، ده دفعه می‌توانند بخرند.» نیز «در کل ایران هنوز یک کمپانی.. یک کارخانه... یک چاپخانه نداریم. بر روی هیچ دریا یک کشتی یافت نمی‌شود که بیدق ایران داشته باشد. هیچ ایل وحشی نیست که پول آن برسوائی پول ایران تنزل کرده باشد.» (ش دو، ص ۱). این نوع انتقادها با شعارهایی در ستایش قانون و امنیت، بخش مهمی از شماره‌ی دوم روزنامه‌ی *قانون* را در بر می‌گیرد.

اما مهم‌ترین مطلب این شماره، مطلبی است در چگونگی اجرای قانون. این نوشته با این پرسش آغاز می‌شود که «این‌قدر که از قانون می‌گوئیم، قانون را در کجا و چه نوع اشخاص باید ترتیب بدهند؟» پاسخ ملکم این است: «ترتیب قوانین در ایران باید کار مخصوص مجلس شورای دولت باشد. مجلس شورای دولت یعنی این مجلس دربار اعظم... از بناهای عمده سلطنت قاجاریه است»، اما این مجلس که می‌توانست به اوضاع ایران نظم دهد تاکنون «عاطل و باطل» مانده است. چرا که «اعضاء مجلس نه اختیار حرف دارند، نه قدرت عمل.» برای این که این مجلس کارآمد شود و بتواند به ایران نظم دهد باید «حقوق و قدرتی که لازمه این مجلس است» به آن داده شود تا «شورای دولتِ ایران معنی پیدا بکند» و برای این کار «دو شرط لازم است.» شرط اول این است که «مجلس شورا باید اختیار کامل داشته باشد که بر جمیع مصالحِ بزرگ دولت، به آزادی مذاکره و بر هریک از مواد لازمه به اکثریت آراء و به تصدیق پادشاه، قوانین وضع نماید». تقسیم و تنظیم وزارتخانه‌ها، «ترتیب دیوانخانه‌ها»،

مقدار مواجب «عموم عمال دیوان» و تقسیم «درجات و مناصب» آنها، نیز «عزل و نصب و کل حقوق نوکر و رعیت و تمام تکالیف آمر و مأمور» در این مجلس باید وضع گردد و حتماً باید این مجلسِ شورای دولت «این حق اصلی را داشته باشد» که هرسال به حکم یک قانون، «مشخص و مقرر نماید که از کل ممالک محروسه، چقدر مالیات باید گرفته بشود و این مالیات را چطور و در کجا باید خرج نمایند». شرط دوم: امنیت شغلی، تأمین جانی و آزادی اعضای این مجلس شورای دولتی است. باید به هریک از اعضا حقوق مکفی داده شود و «هیچ یک از اعضاء این مجلس را نتوان معزول و مورد هیچ اعتراض ساخت» مگر آن که تقصیر آنها مورد «تحقیق و تصدیق خودِ مجلس شورا» قرار گیرد. دیگر آن که تعداد اعضای مجلس شورا یعنی «عدد مشیران شورای دولت حالا خیلی کم است... باید مجتهدین بزرگ و دانشمندان نامی و ملاهای قابل و اعیان هر ولایت، حتی جوانان باعلم از اعضاء این شورای کبرا باشند.» (ش دو صص ۳ و ۴)

بدین ترتیب ملکم در شماره‌ی دوم روزنامه‌ی *قانون*، در برابر قدرت مطلق شاه و قدرت امین السلطان صدراعظم وقت، قدرت تصمیم‌گیری دولت را در همه‌ی امور مملکت در اختیار شورای دولتی قرار می‌دهد که مجتهدین، ملاها و تحصیل کردگان هم باید عضو چنین شورایی باشند. اگر تاکنون شورای دولتی یا دربار اعظم از وزرا، اعیان و درباریان تشکیل می‌شد و در عمل هم کاره‌ای نبود و همه‌ی امور در ید قدرت صدراعظم یعنی امین السلطان قرار داشت، از این به بعد نه‌تنها شورای دولتی باید تصمیم گیرنده‌ی امور دولت و مملکت باشد، بلکه مجتهدین، ملاها و تحصیل کردگان هم باید در این هیئت تصمیم‌گیرنده، عضو باشند. به‌زبان روشن‌تر مملکت باید با مشارکتِ نمایندگان عرف و شرع اداره شود. ملکم در مقام نظر، با طرح این مسئله که نمایندگان حکومت شرع یعنی مجتهدین باید در مجلس شورای دولتی که کار آن، اداره‌ی مملکت و وضع قوانین است، سهیم و دخیل باشند، بزرگ‌ترین ضربه را بر حکومت عرف، و در این مورد مشخص بر حکومت قاجار وارد آورد.

در این مرحله هنوز سخنی از مجلس شورای ملی به زبان نمی‌آورد و همچنان از شورای دولتی سخن می‌گفت.

سرمقاله‌ی شماره‌ی سه روزنامه‌ی *قانون* با بحث ارزشمندیِ امضای سایرِ دولت‌ها و بی‌ارزشی امضای دولتِ ایران آغاز می‌شود. در این سرمقاله از زبان شاه در تعریض به امین السلطان چنین گفته می‌شود: «در این چند سفر فرنگستان به حسرت و به تأسف مشاهده نمودیم که امضاء جمیع دول را به کرورها می‌خرند و به‌امضای ما نه تنها هیچکس از اهل خارجه بلکه هیچیک از نوکرها و تبعه، حتی منسوبانِ سلطنت ما جرئت نمی‌کنند یک دینار به ما اعتبار نمایند ... در سایر دول هر یهودی از برای حفظ اعتبار امضاء خود، از جان خود می‌گذرد. زیرا که فهمیده است که بدون اعتبار امضاء، نه ناموس خواهد داشت و نه مال و نه زندگی. و وزرای بزرگ ما عوضِ اینکه وضوح و فواید این مسأله اصلی را ملتفت بشوند و عوض اینکه احترام امضاء دولت و حفظ امضاء وزارت خود را اولین تکلیف ناموس خود قرار بدهند، بدون خجالت می‌آیند و از برای ادنی اغراض خود به‌اقسام افساد، تشویق و اصرار می‌کنند که ما صاحبِ تاج و تخت کیان، ما شاهنشاه ایران، امضائی که به خط مبارک همایون خودمان داده‌ایم انکار و باطل نمائیم. لعنت بر جهالت چنان وزرا، و این وزرای خائن به‌جهت عذر خیانت خود می‌گویند ما امضاء دولت را نفهمیده دادیم.» (ش سه، ص ۱) مسئله‌ی بی‌اعتباری امضای دولت ایران، چنان که پیش‌تر گفته‌ام، در بسیاری از شماره‌ها تکرار می‌شود. از این به بعد با اشاره به این موضوع فقط به صفحات روزنامه ارجاع می‌دهم و از نقل عین مطلب تن می‌زنم. در شماره‌ی سه، جدا از آن سرمقاله‌ی مربوط به امضا، مطلبی درباه‌ی سلطان حمید، پادشاه عثمانی و اهمیت کار او «در وضع قوانین و در انتظام دیوانخانه‌ها» و نیز مطلبی درباره‌ی حکومت قانون در فرنگستان و بی‌قانونی دولت ایران و ارزش روزنامه آمده است. (ش سه، صص ۲ و ۳)

سرمقاله‌ی شماره‌ی چهار، اختصاص دارد به «عریضه»ای که در تاریخ غره رجب گذشته به شاه نوشته شده است و در آن از اهمیت مجلس و حکومت

قانونی و ارزش روزنامه سخن گفته شده است. (ش چهار، صص ۱، ۲ و ۳). این نوع عریضه‌ها ظاهراً باید فقط برای صفحات روزنامه‌ی *قانون* نوشته شده باشد. در آن آمده است: «روزنامه که بخواهد یک ملتی را به حرکت بیاورد، باید خارج از اختیار وزرا، صاحبِ کلام آزاد و قادر نعره‌های بلند باشد.» در این شماره، مثل شماره‌های پیش، سعی می‌شود که شاه، قانون‌خواه و مدافع ترقی جلوه داده شود و همه‌ی گناهان به گردن امین السلطانِ ضد قانون و ضد ترقی نهاده شود. در «عریضه» به شاه، درباره‌ی قانون چنین گفته می‌شود که بدیهی است که «برای تنظیم یک دولت، قوانین متعدد لازم است» چنان که برای سیاست، عدالت، زراعت، تجارت، لشکر و مالیات «یک قانون مخصوص لازم است.» اما در خارج از آسیا، در سایر دول «بر بالای این قوانین فرعی، یک قانون دیگری ترتیب داده‌اند که مبدأ کل قوانین و محرک جمیع آبادی‌ها ... ست» و ما مردم آسیا معنی این قانون اصلی را نفهمیده‌ایم. «معنی این قانون شریف و مقصود این قانون اعظم... این است که یک دولت به‌حکم آن قانون طوری ترتیب بیابد که قدرت وزرات و عنان مصالح دولت فقط به دست آن اشخاص بیفتد که افضل و اعلم و اکمل قوم محسوب می‌شوند و در آن ضمن، حدودِ قدرتِ ریاست طوری مقرر باشد که هریک از رؤسا در وقت اجرای وظایف دولتی کاملاً مختار و در حینِ تخلف از آن وظایف، مجبوراً مقید و عاجز بمانند.» اجتماع این دو شیوه در دید مردم آسیا محال است، اما «ترتیب چنان قانون و اختراع چنان چرخ که به نظر ما محال می‌آید، مدتی است که در خارج مثل تلغراف و کشتی بخار و صد اختراع دیگر پیدا» شده است و الان در همه‌ی دول خارجه، «محرک جمیع تنظیمات دنیاست». پس باید «قبل از هر قانون و قبل ازهر فکر دیگر، این قانون اعظم، این قانون‌القوانین و این شرط مطلق زندگی دول را، یک دقیقه زودتر در ایران قبول و بر طبق مقتضیات این مُلک مجرا بداریم.» این که چه اسبابی باید فراهم شود و «کدام راه را باید پیش بگیریم که بدون معطلی به چنان مقصد عالی برسیم»، موضوعی است که بر سر آن «مذاکرات مفصل خواهیم داشت». (ش چهار، صص ۱، ۲، ۳) ملکم در این

شماره‌ها از طرفداران قانون به‌عنوان آدم و از مکتبی که هوادار قانون و ترقی است (مکتب ملکم) به آدمیت یاد می‌کند. در همین شماره از قول یک تاجر تبریزی می‌نویسد: «من فدای قانون. بفرمائید چه بکنم.» پاسخ می‌دهد: «جواب ما این است. کتاب آدمیت را به دست بیاور. بخوان. آدم بشو و باندازه شعور خود، در ترویج آدمیت بکوش» و نیز «یکی از علمای فارس می‌نویسد: لفظ آدم و آدمیت را زیاد تکرار می‌کنید. مراد از این لفظ چیست؟ جواب: ما که تشنه عدالت و دشمن ظلم هستیم... از برای اینکه بر حسب اسم هم از جانوران متعدی فرق داشته باشیم، خود را همه‌جا آدم اعلام می‌کنیم. هرکس طالبِ عدالت و صاحبِ غیرت و دوستِ علم و حامی مظلوم و مقوی ترقی و خیر-خواه عامه است، او آدم است.».. (ش چهار، ص ۳)

سرمقاله‌ی شماره‌ی پنج به قانون و امنیت جانی و مالی اختصاص داده شده است. در این سرمقاله از «تفضلات این سلطنتِ» قاجار «امنیت جانی و مالی است که این پادشاه به خلق ایران عطا» فرموده است. اما چه تضمینی برای آن وجود دارد؟ دفاتر ما «پر است از این قوانین قضا جریان»، با این وصف «غیر از تعدیات و شناعت‌های تازه» چیز دیگری جاری نمی‌شود. سببش چیست؟ «سببش همان است که ذات مقدس شاهنشاهی به‌زبان مبارک فرمودند که از برای اجرای قانون، میل پادشاه کافی نیست. باید خلق هم این قدر شعور داشته باشند که معنی قانون را بفهمند و پی قانون بروند.» در پاسخ این پرسش که «چه باید کرد که مردم معنی قانون را بفهمند»، می‌گوید: «اول تو خودت بفهم و تو خود طالب قانون باش.» «از منِ تنها چه کارسازی خواهد شد؟ اولاً تو تنها نیستی. ثانیاً اگر مطلب را درست فهمیده باشی و اگر فی‌الجمله غیرت و زبان داشته باشی به‌تنهایی هم میتوانی جمعی را بر سرِ این مطلبِ ملی با خود متفق بکنی.» (ش پنج، ص ۱)

ملکم در شماره‌ی چهار از «قانون القوانین» یا «قانون اعظم» سخن گفته بود. منظور او از قانون اعظم همان شیوه‌ی حکومت و دولت‌داری است. در شماره‌ی پنج می‌نویسد: «اگر درست در خاطر دارید، مراد از قانون اعظم این

بود که در مرکز دولت، چنان دستگاهی فراهم بیاید که وزارت‌ها و ریاست‌های امور مجبوراً به دست افضل قوم بیفتد و آن رؤسا هم با داشتن قدرت کامل نتوانند از تکالیف مقرره خود به هیچ وجه تخلف نمایند... این معنی در هیچ ملک حاصل نخواهد شد مگر به‌استقرارِ قانون اعظم.» سپس از «دولتخواهان ایران» و «مردمان زندگی طلب» می‌خواهد که «بیائید دست به هم بدهیم و این قانون اعظم را که در جمیع دول، منشأ آن همه کرامتها شده، در ملک ما نیز برقرار نمائیم. اجرای این آرزو از برای ما بدو جهت اشکالی نخواهد داشت. اولاً اصول این قانون بطوری مطابقِ اصول اسلام است که میتوان گفت: سایر دول، قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند. ثانیاً ترتیب این قانون اعظم را در سایر دول، مثل تلغراف و چرخ ساعت بطوری سهل کرده‌اند که ما هم میتوانیم بدون هیچ مرارت داخله و خارجه، مثل سایر ترقیات این عهد، به‌یک وضع مناسب اخذ و بر طبق اصول اسلام در ملک خود جاری نمائیم. برای حصول چنان آرزو چه باید کرد؟ باید آدم شد.» (ش پنج، ص ۲)

خواننده اگر دقت کند، متوجه خواهد شد، گرچه ملکم در صفحه‌ی ۴ شماره‌ی یک *قانون* گفته است که ما قانون پاریس، روس یا هند را نمی‌خواهیم و قانون شریعت را می‌خواهیم، اینک در شماره‌ی ۴ و شماره‌ی ۵ از قانون دیگری به‌عنوان «قانون اعظم» یا «قانون‌القوانین» یاد می‌کند که در جمیع دولِ مترقی مایه‌ی انتظام دولت‌هاست. تعریفی هم از آن به دست می‌دهد. منظور ملکم از این قانون اعظم، همان شیوه‌ی اداره حکومت، تشکیل مجلس، تفکیک قوا و تقسیم اختیارات است و معتقد است که این قانون در همه‌ی دولِ مترقی مشترک است. اما در مسائل فرعی مثل عدالت، سیاست، تجارت، زراعت و... می‌توان همان قانون اسلام را به کار برد. به زبان دیگر قصد این نیست که قوانین تازه وضع شود. هدف تغییر شکل حکومت و اداره‌ی مملکت است با همان قوانین اسلامی. اما این مطلب را به‌حد کافی نمی‌شکافد و چون می‌اندیشد که همین مسئله ممکن است مورد اعتراض روحانیون قرار گیرد، در شماره‌ی ٦ روزنامه‌ی *قانون* در تصحیح حرف‌های پیشین خود، ساز دیگری

سر می‌کند و به‌طور روشن، منظور از قانون و مجلس شورا را بیان مـی‌کند. شگفتی در این است که ملکم بدون هیچ توضیحی به‌طور ناگهانی در شماره‌ی ششم، مجلس شورای کبرای دولتی را به مجلس شورای کبرای ملی یا مجلس شورای ملی تغییر می‌دهد. بی‌آن که هیچ توضیحی برای تغییر «دولتـی» بـه «ملی» بدهد، ولی در عمل با بیان این نکته که مجلس شورای کبرای ملی باید اقلاً از صد نفر مجتهدین بزرگ، فضلا و عقلا تشکیل شود تا مشخص کند که برای تنظیم ایران چه قوانینی و اصولی لازم است، مسـئله تشـخیص قـانون‌ـ القوانین یا قانون اعظم را هم به عهده مجتهدین می‌گذارد و در شـماره‌ی ۷ روزنامه‌ی قانون، تنظیم قانون را بر اساس شریعت اسلام نیز، به‌طور مشخص در عهده‌ی مجتهدین قرار می‌دهد و تصریح می‌کند که رهبری نهضت قانون‌ـ خواهی را که الان یک اتفاق ملی است، روحانیون باید به عهده بگیرند. با این توضیح به بررسی مطالب شماره‌ی ٦ و شـماره‌ی ۷ روزنـامه‌ی *قـانون* می‌پردازیم.

سرمقاله‌ی شماره ٦ روزنامه‌ی *قانون* با این مطلب آغاز می‌شود: «بعضی‌ها چنان تصور می‌کنند که ما می‌خواهیم بواسطه این جریده در ایران قوانین تازه نشر بدهیم. این تصور بکلی غلط است. مقصود و احتیاج ما بهیچوجه این نیست که از برای خلق ایران قوانین تازه اختراع نمائیم. آن قوانین و آن اصولی که خدا و پیغمبر و حکما به علمای اسلام یاد داده‌اند، همه را خیلی صحیح و کافی می‌دانیم. ولیکن چون این اوقات هیچ یک از آن اصول را در هیچ یک از حرکاتِ دولت ما جاری نمی‌بینم و بدون اجرای آن اصول، نظم و آسـایش ایران را محال میدانیم. لهذا باقتضای وظیفه مقدسه آدمیت بـر عـهده خـود واجب ساخته‌ایم که عقلای ایران را بر سر این مسأله نظم ایران با هم مـتفق نمائیم. اما اصلاً حرف و منظوری نداریم که یک مسلمانِ باشعور فی‌الفـور تصدیق نکند... .» (ش شش، ص ۱) سپس در پاسخ این پرسش که این قانون را از کجا باید تحصیل و چگونه باید اجرا کرد، این‌گونه توضیح می‌دهد: «جای حصول قانون در نمره دویم این جریده مجملاً مشخص شده است. باید اقلاً

صدنفر از مجتهدین بزرگ و فضلای نامی و عقلای معروف ایران را در پایتخت دولت، در یک مجلس شورای ملی جمع کرد و به آنها مأموریت و قدرت کامل داد که «ولاً آن قوانین و آن اصولی که از برای تنظیم ایران لازم است، تعیین و تدوین و رسماً اعلام نمایند. ثانیاً موافق یک قرار مضبوط، خود را یعنی آن مجلس شورای ملی را مواظب و مراقب و موکل اجرای قانون قرار بدهند. بدون این شرط آخری یعنی بدون وجود یک مجلس ملی که دائم مراقب اجرای قوانین باشد، بهترین قوانین دنیا بی‌اثر و بی‌معنی خواهند ماند.» (ش شش، ص ۲) در شماره‌ی ٦ همچنین مطالبی علیه امین السلطان و پاره‌ای نامه‌های جعلی از مازندران، قزوین، تهران نیز درج شده است. همه‌ی این نامه‌ها با سبک و سیاق نگارش و بر اساس شیوه، سلیقه و تفکر ملکم نوشته شده‌اند و جعلی بودن آنها مشخص است. یکی از این نامه‌های جعلی، نامه‌ای است از یک تاجر تبریزی و نمونه‌ی روشنی است از بی‌شرمی نویسنده و ناشر آن. ملکمی که خود عاقد قرارداد لاتاری بوده است، اینک درباره‌ی فروش امتیازات دولتی چنین می‌نویسد: «این حقوق و این امتیازات دولت ما را به چه قانون به اوباش خارجه می‌فروشید. این معاملات تجارتی، موافق شرع اسلام و موافق قانون هر دولت، حق و مال خلق این ملک است. این معاملات وسائل و سرمایهٔ گذران ما هستند. شما این وسائل گذران مسلمین را به چه جسارت به کفار می‌فروشید؟» (ش شش، ص ۳)

ملکم که از مرام روزنامه‌ی خود، همه‌جا به‌عنوان اصول آدمیت یادمی‌کند، در شماره‌ی دهم، در بخش پاسخ به نامه‌ها، درباره‌ی مفهوم کلی «آدمیت»، این‌گونه توضیح می‌دهد: «اسلام یعنی مجمع قوانین الهی و آدمیت یعنی اجرای آن قوانین.» در شماره‌ی هفت *قانون*، «اعلامی» از یک «مجمع اعلی» آدمیت، از یکی از شهرهای مقدس ایران، منتشر می‌کند و در بخشی از آن می‌نویسد، بدبختی در این است که «بزرگان جاهل و بی‌انصاف، جمیع قوانین شریعت خدا را عمداً به‌تدبیر، ضایع، مردود، پایمال و منسوخ کرده‌اند و احیای قوانین خدا ممکن نیست مگر به این شرط که ما خلق این ملک از روی

فی‌الجمله شعور با هم متفق بشویم و به‌حکم دین خود به مقام استقرار قانون برآئیم... و در این حرف اصلاً منظور این نیست که ما قوانین تازه اختراع بکنیم. آرزوی ما فقط این است که رؤسای دین و فضلا جمع بشوند و قوانین شریعت خدا را به‌تدابیر شایسته مجرا بدارند.» (ش هفت، ص ۲) در همین شماره، درباره‌ی اهمیت زن می‌نویسد: «هیچ طرح ملی پیش نمی‌رود مگر به‌معاونت زنها، زنهای ایران باید ملائکهٔ ترویج آدمیت باشند.» (ش هفت، ص ۳) نیز مجدداً اشاره‌ای دارد به اهمیت «امضاء» و این که «احمقترین دولت روی زمین... آن است که اعتبار امضاء خود را» نداند. در آخرین صفحه‌ی این شماره‌ی روزنامه‌ی *قانون*، «یکی از کملین علمای ایران که مدتی است با خیالات ما [یعنی قانون و ملکم] شراکت صمیمی دارد» چنین می‌نویسد: «خلق ایران هیچکار نمی‌توانند بکنند مگر به‌هدایت و ریاست مجتهدین... امروز آدمهای صاحب خیال و وجودهای باکاره بیشتر در این صنف یافت می‌شوند. باید حکماء عقلای این صنف را در هرجا که باشند پیدا کرد و اعتبار و فضیلت آن‌ها را بیدقِ قانون و پیشوای اتفاق ملت قرار داد.» (ش هفت، ص ۴)

شماره‌ی هشت روزنامه‌ی *قانون* بیشتر اختصاص دارد به نامه‌هایی که به‌ظاهر از نقاط مختلف به دفتر روزنامه رسیده است. همه‌ی آنها بیانگر دیدگاه‌ها و نظریات ملکم و *قانون* است، به‌استثنای یک نامه که قطعاً جعلی نیست و از آن میرزا آقاخان کرمانی است. نامه‌ی آقاخان، معترضانه و با دیدی انتقادی نوشته شده است، با این آغاز: «جریده قانون با اینکه در ملک آزاد چاپ میشود، باز رسم تملق را از دست نمیدهد. شما متصل بر وزرا ایراد میگیرید و در هر موقع از شاه تعریف میکنید. وزرا کیستند... بجز شاه که میتواند در دنیا اینطور وزرا پیدا بکند... شاه محققاً از آدم قابل بدش میاید و محققاً مواظب است که وزارتها و مناصب دولت همه بقدر امکان توی درهم و پریشان باشند.» (ش هشت، ص ۲)

سرمقاله‌ی این شماره مربوط است به شرح پریشانی و بی‌قانونی در ایران. از قول مخبر روزنامه در تهران، می‌نویسد که چندنفر صاحب‌منصب نظام،

دیشب در جامع ما «از پریشانی امور خیلی به‌حدّت حرف زدند.» نیز «به‌طور تحقیق می‌دانیم که اتحاد آدمیت در هر صنف، علی‌الخصوص در صنف نظام ساعت به‌ساعت پیش می‌رود.» (ش هشت، ص ۲). از قول یکی از رجال تهران می‌نویسد: «هیجان آدمیت حالت این شهر را دگرگون کرده است. دیروز یکی از سفرا آمده بود پیش من... اعتقادش این بود که ما می‌خواهیم اساس دولت را بکلی تغییر بدهیم. درست حالی کردم که ما بجز قانون چیزی نمی‌خواهیم. گفت چه قانون؟ گفتم قانون شریعت خدا البته بهتر است. اما از این دولتِ بی‌قانون به‌حدی ضرر دیده‌ایم که راضی به هر قانون شده‌ایم.» (ش هشت، ص ۳) نیز «یک ملای خراسانی از عشق‌آباد می‌نویسد: آشنایان حقیر ملامت می‌کنند که چرا ترک وطن کرده، پناه به دولت روس آورده‌ام. بنده هم در جواب از وزرای دولت‌پرورِ ما می‌پرسم چرا آن خلایق بی‌حصر از ایران کنده‌اند و گرسنه و پابرهنه به تفلیس و اسلامبول و مصر و هندوستان، حتی به صحراهای افریقیه فرار می‌کنند...» (ش هشت، ص ۴)، این شیوه، یعنی طرح مسائل مختلف در لابلای نامه‌ها، کم و بیش در بیشترِ شماره‌های *قانون* به کار گرفته می‌شود.

شماره‌ی نهم قانون تماماً اختصاص دارد به «عریضه‌ی آدمیان ایران به آستانِ مقدس عموم علمای اسلام.» این عریضه‌ی مفصل که چهار صفحه‌ی این شماره بدان اختصاص یافته است، در حقیقت بیانیه‌ی بلندبالایی است در توضیح مرام ملکم و آدمیت و آن چه که تا این شماره در زمینه‌ی مسائل سیاسی در روزنامه‌ی *قانون* نوشته شده است و در شماره‌های دیگر هم دنبال می‌شود. این عریضه، بیان داستان‌گونه دارد:

عده‌ای از آدمیان ایران بر اثر بی‌قانونی‌ها و مصایب و مشکلات کشور با هم جمع شده بودند و با هزار درد و الم در فکر جلای وطن بودند که از تفضل الهی، ناگهان «چهار نفر ذوات جلیل‌القدر از سلک علمای اسلام و در کسوت عابرینِ سبیل» وارد مجلس ایشان می‌شوند و حقایق بزرگی را بر آنها آشکار می‌کنند، از جمله: «بر اهل مجلس مثل آفتاب روشن ساختند که سبب همه این

مصائبِ ایران از عدم اجرای قوانینِ شریعتِ خدا است و استخلاص این مُلک ممکن نخواهد بود مگر باجرای احکام الهی... پرسیدیم که احکامِ شریعت خدا را از کدام خزانه غیب بخواهیم و اجرای آن احکام را بکرامتِ چه تدبیر در این ملک مقرر نمائیم؟ به یک زبان الهام‌نشان اینطور فرمودند: اکمل تدابیر و منبع جمیع فیوض هستی در خزانهٔ شریعت اسلام است. ترقی بنی آدم در هر نقطه عالم که ظهور بکند، لامحاله از پرتو معرفت اسلام است... لهذا امروز فلاح ایران عبارتست از اجتماع آن انوار هدایت و آن فیوض حکمت که در وجود فضلای اسلام متفرق و مخفی مانده‌اند. باید اجلهٔ این فضلا و کملین قوم و اعیان ملک به‌یک تدبیر ملی در یک شورای کبرا جمع بشوند و باقتضای احکام الهی یعنی بر طبق اصول اسلام، حدود سلطنت و حقوق رعیت و شرایط عدالت و اسباب ترقی و لوازم سعادتِ عامه را بحکم قوانین صریح مشخص فرمایند...» (ش نهم، صص ۱ و ۲) و از آن جایی که بر همه‌ی ما روشن است که «مراد از مذاکرات این مجلس نیست مگر اجرای قوانین شریعت اسلام و حصول سعادت خلق ایران»، پس اجتماع و انعقاد این مجلس شورای کبرا را نمی‌توانیم «از بساط این وزارتِ» حالیه توقع داشته باشیم. «ظهور چنان دستگاه تنظیم یعنی ابتداء نجات این خلق، باید لامحاله از خود این خلق شروع نماید.» و چنین کاری امکان‌پذیر نیست مگر به «اتفاق»، اما «ترتیب یک اتفاق ملی چگونه ممکن خواهد بود؟» نویسندگان عریضه می‌گویند که همان پیر روشن ضمیر از روی یک کتابچه «یک طرح تازه بیان فرمود» و هریک از ما... «روانه یکی از ولایات ایران شدیم. لازم نیست عرض نمائیم... چه نوع همت بکار بردیم. عرض لازم و نتیجه موجود این است که الان جمع کثیری از علما و اعیان و ارباب غیرت... در این سلسله آدمیت... مجاهد طریقت فلاح هستند. در کل ولایات ایران و در اغلب شهرهای اطراف، جوامع متعدد داریم.» (ش نهم، صص ۲ و ۳) بخش آخر عریضه بسیار خواندنی است. «آدمیان» ایران با «یک استدعای ملی» به آستان بوسی علمای شرع می‌روند و می‌گویند: «استدعای ما... این است... هرگاه العیاذ بالله در اقوال ما برخلاف شریعت

اسلام یا بر ضد اصول معقولیت، ذرهٔ خطا راه یافته باشد، فی‌الفور ما را مطلع و متنبه بفرمائید... [تا] بلاتأمل اصلاح نمائیم» ولیکن هرگاه منظور اتفاق ما را «عین صواب» و «صحیح» ببینید، «آن وقت تمنای ما بندگان و وظیفه دیانت حضرات عالی این خواهد بود که از روی ترحم، این سلسله اتفاق ما را به برکات انفاس و به همت ارشاد خود تقویت بفرمایند.» چرا که «قصر آمال ما تماماً مبنی است بر اجرای احکام عدل الهی و این احکام الهی را از هیچ جا و از هیچکس نمی‌خواهیم مگر از دیانت و فضیلت شما. ما بجز انوار علم شما هیچ هادی نداریم. ما طالب همان علم و مشتاق همان عدالت و مطیع همان قوانین هستیم که انوار ارشاد حضرات عالی بما تلقین بفرمایند..کلام هریک از آن موالی در حفظ حقوق مسلمانان، بیش از هر لشکرِ مظفر کارگر خواهد بود... به خاطر بیاورید که ائمه اطهار چه نوع سرمشقهای غیرت از برای امت خود باقی گذاشتند. وقت است وقت که به پیروی سروران اسلام، رأیت نصر من‌الله و فتحٌ قریب به ید ارشاد خود محکم بگیرید و به طوایف روی زمین بنمائید که وقتی خادمانِ شریعت خدا بخواهند یک ملت مظلومی را نجات بدهند، مظهر چه همت و مصدر چه کرامت میشوند.» (ش نهم، ص ۴)

شماره‌ی دهم روزنامه‌ی *قانون* بیشتر اختصاص دارد به شرح بی‌قانونی‌های ایران و درج نامه‌هایی در این زمینه، در نامه‌ای از یک شاهزاده‌ی با شعور، از زنانِ طرفدارِ آدمیت نیز سخن به میان می‌آید: «از همه غریب‌تر هجوم زنهاست بر این ظهور آدمیت... اغلب زنهای نجبای ما برحسب عقل و تدبیر از مردهای این عصر خیلی پیش افتاده‌اند.» (ش دهم. ص ۲)، در چند مورد هم (ص ۳) به مسئله‌ی تعهدات و امضا و بی‌اعتباری امضای دولت ایران اشاره شده است.

شماره‌ی یازدهم قانون بیشتر اختصاص دارد به احکام و تعلیماتی که در یکی از جوامعِ آدمیت تهران به‌نام جامعِ «آتشکده» پذیرفته شده است. تکرارِ همان مطالبی است که در شماره‌ی نهم آمده است، با بیانی متفاوت و شرح پاره‌ای بی‌قانونی‌ها و تأکید مجدد بر این که «ما علم علمای اسلام را معلم و مرشد آدمیت خود قرار داده‌ایم»، نیز در این احکام و تعلیمات، پاره‌ای از

رسوم و اصطلاحات مجامع آدمیت، به‌اختصار بیان شده، برای نمونه ذکر می‌شود: «کسی که امین ندارد از اتفاق آدمیت خارج است. در هر ولایتی که هستید مجتهد شهر یا امام محله را امین خود قرار بدهید.» یا «رکن جامع بر وجود امین قابل است» و... (ش یازدهم، صص ۲ و ۴)

شماره‌ی دوازدهم *قانون*، از جهات بسیار واجد اهمیت است. اعلان جنگی است رو در رو به دولت، به‌شیوه‌ی مسالمت‌آمیز. ملکم در تمام شماره‌های قانون با خشونت و اقدامات قهرآمیز انقلابی در مبارزه با حکومت، مخالف است و به‌انحای مختلف یادآور شده است که جز «کلام» و «تبلیغ»، حربه‌ای ندارد. در همین شماره می‌نویسد: «حاشا که ما یاغی بشویم. اهل این مُلک در هر عهد، مکرر یاغی شده و مکرر سلاطینِ خود را تغییر داده‌اند و پس از جمیع تغییرات، باز وضع امور همان شده که بود. ما آدمیان می‌خواهیم این رسم یاغیگری و خونریزی را از تاریخ ایران منسوخ نمائیم... اسلحهٔ مدافعهٔ ما در صحت کلام» ماست (ش دوازدهم، ص ۲)

موضوع سرمقاله‌ی شماره‌ی دوازدهم *قانون* که مطالب آن تمامِ صفحات این شماره را دربرگرفته است، مربوط است به عدم پرداخت مالیات به دولتِ بی‌قانون. ملکم در این سرمقاله به‌شیوه‌ای بسیار زیرکانه مدعی شده است که عده‌ای از «علمای بزرگ»، احکام و فتواهایی علیه پرداختِ مالیات به دولت، صادر کرده‌اند. نیز به این بهانه که اکثر آنها به‌زبان عربی و به‌طور پیچیده و مغلق نوشته شده است، خلاصه‌ی آن احکام را به‌زبان ساده، در روزنامه ثبت می‌کند. سرمقاله این‌گونه آغاز می‌شود: «شرط دولت حسابی این است که هرسال حساب دخل و خرج خود را به‌یک ترتیب صحیح اعلام نماید. این قرار عادلانه که در این عصر رکنِ ناگزیرِ نظام دنیا شده، باقتضای بدبختی‌های ایران در این ملک، بالمره مجهول مانده است... چون این مسألهٔ مالیات از اصول نظام عالم است، [عده‌ای برای] تحقیق و قطع این مسأله در مشهد مقدس، بدون اطلاع دیوانیان یک مجلسِ مخصوص ترتیب دادند. اصل مسأله این بود آیا به دولت بی‌قانون باید مالیات داد یا نه. پس از مذاکرات طولانی

قرار مجلس بر این شد که مطلب را از علمای بزرگ استفتاء نمایند. جوابهایی که از اطراف رسید، خیلی مفصل و اغلبِ عبارات، مغلق و بزبان عربی بود. خلاصهٔ احکام حضرات را بزبان ساده که مقرون به فهم عامه باشد، در اینجا ثبت می‌نمائیم: مالیات اسبابی است که از برای تقویت و اجرای قوانین شریعت خدا وضع شده، دولتی که قانون نداشته باشد، حق ندارد که مالیات بخواهد... دادن مالیات به چنان دولت، عملِ حرام و خلافِ شریعت خدا و بر ضد منافع عامه... تقویت ظلم و اشد گناههای ملی خواهد بود.» (ش دوازدهم، صص ۱ و ۲) بنابراین «از همهٔ این احکام که عشر آنها را نمی‌توانیم در اینجا درج نمود، در نهایت وضوح مبرهن» و آشکار می‌شود که «به‌حکم شرع مقدس اسلام و به‌حکم عقل و حکمت دنیا، به دولت بی‌قانون نباید مالیات داد.» و می‌نویسد چون «حکم قطعی» علما مشخص شد، فضلای مجلس «یک دستورالعمل صحیحی» بر اساس آن احکام، «برای اهل ایران... قرار دادند... تا آحاد آدمیان بدانند به دولت چه باید بگویند و چه باید بدهند.» در دستورالعمل از زبان اهل ایران خطاب به اولیای دولت آمده است: «حرف ما ابداً بر قانون تازه نیست. مطلوب ما همان قانون است که خدا و پیغمبر و اولیاء اسلام... مقرر فرموده‌اند. علمای اسلام در شورای کبرای ملی هر حکمی که باستقلال فضل خود صادر فرمایند، ما همانرا قانون خدا و مأمن زندگی خود خواهیم ساخت. از برای اجرای چنان احکام الهی، هرقدر مال و جان بخواهید به‌میل خاطر خواهیم داد. اما اگر شما اموال و املاک و جوانان و جمیع حقوق زندگی ما را بگیرید... آن وقت ما به‌حکم عدالت الهی و به‌فتوای کلِ دنیا محق خواهیم بود که از تمکین چنان ظلم، بهر طوری که ممکن باشد ابا نمائیم. حاشا که ما یاغی شویم... ما رعیت و مطیع و دولتخواه صدیق هستیم ولیکن به دولتی که هیچ قانون قبول نمی‌کند، نمی‌توانیم به‌رضای خود مالیات بدهیم. اگر شما می‌خواهید مالیات بزور بگیرید، ما بهیچوجه مقاومت یدی نخواهیم کرد. بجهت دفع محصل و سرباز و توپخانه شما، پناه میبریم به اتفاق آدمیت... .» (ش دوازدهم، ص ۲) در بخشی از متن آمده است که این اعلام اولیای آدمیت

در دایره‌ای محدود منتشر شده، اما تأثیر بسیار داشت و از داخل و خارج کشور، نامه‌های بسیاری در تأیید آن دریافت کرده‌ایم. بقیه‌ی مطلب، گزارش همین نامه‌ها و موافقت‌هاست. فی‌المثل از قول سیدی از آذربایجان می‌نویسد: «هزار آفرین بر حکمت این قرار که به دولت بی‌قانون نباید مالیات داد... تا امروز این تدبیر مؤثر به ذهن ما نرسیده بود.» یک سیاح فاضل از مصر می‌گوید: «اولین اسباب تحصیل قانون، همین ندادن مالیات است... اگر اهل ایران واقعاً قانون و زندگی میخواهند... بچسبند به این تدبیر مبارک که شرع اسلام و علم دنیا بر عقل و دین ایشان واجب ساخته‌اند.» چند نفر از اهلِ نظام هم می‌نویسند که «ما اهل نظام، کی گفته‌ایم که ما میرغضب ملت هستیم. وانگهی ما خودمان مالیات بده هستیم. اول کسی که شریک این تدبیر خواهد بود، ما هستیم.» (ش دوازدهم، ص ۳)

آن چه که تاکنون از روزنامه‌ی *قانون* نقل کرده‌ام، اهم مطالبی است که از شماره‌ی اول تا پایان شماره‌ی دوازده،[۵۱۰] در آن روزنامه آمده است و جوهرِ این مطالب در دیگر شماره‌های آن روزنامه نیز تکرار می‌شود. از آن جهت این شماره‌ها را برای بررسی شماره به شماره انتخاب کرده‌ام که خودِ ملکم این دوازده شماره را حاوی تمامی نظریات و اصول اساسی مبانی آدمیت، معرفی کرده است. او در شماره‌ی سیزده *قانون* می‌نویسد: «هواخواهان قانون از همه‌جا اصرار می‌کنند که باقی نمره‌های این اوراق، علی‌الدوام فرستاده شود. از این انتظارِ ایشان معلوم می‌شود که معنی قوانین ما را درست درک نکرده‌اند. این الواحِ قوانین، روزنامه نیستند که هر روز یک تازگی داشته باشند. ... اصول آدمیت و اساس اتفاق و شرایط ترویج و راه ترقی و مشرقِ معرفت، همان است که در این دوازده الواحِ سابق [منظور دوازده شماره‌ی قانون است] بر ارباب بصیرت منکشف شد.» (ش سیزدهم، ص ۳) با این همه در دیگر شماره‌های *قانون*، جدا از مباحث اساسی تکراری، گاه مطالب مهمی مطرح شده است که از لحاظ شناختِ مسائل تاریخی آن دوره اهمیت دارد و من در بررسی‌های آتی، به آنها اشاره خواهم کرد.

چنان که از همین دوازده شماره برمی‌آید، ملکم در مقامِ نظر، با تبدیلِ مجلس شورای دولت یا مجلس دربار اعظم به مجلس شورای کبرای ملی و با طرح لزومِ مشارکتِ مجتهدین بزرگ در این مجلس، برای تدوین قوانین بر طبق اصول اسلام و تعیینِ «حدود سلطنت» و «حقوق رعیت»، باز بر طبقِ اصول اسلام، همان مفهومی را از مجلس شورای ملی ارائه می‌دهد که سال‌های بعد در جریان انقلابِ مشروطه و حتی چندسالی پس از آن، روحانیون مشروطه خواه و گاه مشروعه‌خواه در نوشته‌هایشان ارائه می‌دادند و من حدود و ثغور آن مفاهیم را در بحث مربوط به «ملت»، «ملی» و «دولت» به‌تفصیل بر رسیده‌ام. در حقیقت ملکم و ملکم‌های روشنفکر عرف‌گرا و گاه لامذهب بودند که در تلاششان برای سقوط حکومت عرف، سرود یاد مستان داده‌اند و تا آن جا پا پیش نهادند که صریحاً و مکرراً اعلام کردند که ما در صدد برآوردنِ «قوانین تازه» یا اخذ قوانین فرنگ نیستیم، بلکه همه‌ی اهداف ما، اجرای بی‌چون وچرای قوانینِ شریعت اسلامی و شریعت خداست. راه رسیدن به چنین مقصودی را هم پیش پای خلق نهادند و طرح مجلس شورای کبرای ملی را با همان توصیفاتی که پیش‌تر به دست داده‌ام، تنها راه نجات، نشان دادند.

در بیشترِ صفحات روزنامه‌ی *قانون*، به‌طور کسل‌کننده و مکرر، و به‌انحای مختلف، بر ملازمت مجلس شورای ملی با شریعت، تدوین قوانین مبنی بر احکام مجتهدین و اسلام تأکید شده است و در این شماره یا آن شماره از قول «آدم‌های ایران» که جملگی پیرو اصول «آدمیتِ» ملکم بودند و از زبان و قلم او سخن می‌گفتند، می‌نوشت که «برای اجرای این مقصود پاک، اصلاً لازم نمی‌دانیم که رجوع به قوانین خارجه نمائیم. ما انوار شرع اسلام را برای آسایش و ترقی این ملل، کاملاً کافی می‌دانیم.» حتی در این اسلام‌خواهی تا بدان جا پیش رفت که آن چه را که پیش‌تر «قانون‌القوانین» یا «قانون اعظم» می‌نامید و اخذ آن را برای تنظیم ایران و نظم دادن به حکومت، لازم می‌دانست، این زمان به‌روشنی و صراحت به کناری نهاد و نوشت: «در طرح تنظیم ایران، هیچ تدبیری قبول نداریم مگر اجرای آن قوانین مقدس که دین ما

از برای زندگی و سعادت ما مقرر و واجب ساخته است.» (ش هفدهم، ص ۱) ملکمی که زمانی به مشیرالدوله می‌نوشت: «دشمن‌ترین اشخاص برای نظم مملکت و تربیت ملت و آزادی آنها، طایفه علما و اکابر فناتیک‌اند»، این زمان در صفحات *قانون*، علما را «پهلوانان ترقی» می‌نامید و مدعی بود که به‌زودی بر کل ملل ثابت خواهد شد که «خداوندان آدمیت و پهلوانان ترقی دنیا در همین سلک علمای ما بوده‌اند.» (ش هفدهم، ص ۳) حتی هیچ ابایی نداشت که در صفحات روزنامه‌اش از قول فلان تاجر تبریزی بنویسد که «از برای این مطلب مهم، هیچ لازم نیست که قوانین تفلیس یا رسوم پاریس را به ایران بیاوریم. همان اصول که در اسلام موجود، همان ترتیب که در اسلامبول و در مکه معظمه معمول است، از برای ما خیلی کافی است. چیزی که الان بر عهدهٔ ما واجب است، این است که بلاتأمل بجان و دل بچسبیم به مجتهدین ما و نجات ما را از ارشاد و از همت ایشان بخواهیم.» (ش هفدهم، ص ۴) و دل‌سوزانه درباب اتحاد اسلام و این که کدام یک از این شهرها: بخارا، اصفهان، استانبول، مکه، بغداد یا مشهد باید مرکز جهان اسلام قرار گیرد، آن اندازه دموکرات منشی نشان می‌داد که بنویسد: «ما در اینجا بدون هیچ تکذیب و تصدیق، قطع مسئله را رجوع به رأی اولیای اسلام مینمائیم.» (ش هیجدهم، ص ۱) روشنفکران هم‌فکر و هم‌صدای با او که در استانبول، از طریق *قانون* و مکاتبه با او مشق آدمیت می‌کردند و چهره‌ی آشنایی چون میرزا آقاخان کرمانی نیز در میان آنها بود، پس از ماجرای تنباکو، در عریضه‌ای به حضور باهرالنور «حجت‌الاسلام، ملاذالمسلمین، نائب‌الائمه المعصومین آقای میرزا محمدحسن شیرازی سلمه‌الله تعالی» چنین می‌نوشتند:

> «ما عموم اهل ایران که مهجور از وطن عزیز، در ممالک عثمانی متفرق هستیم... [معتقدیم که] بحکم هر قانون شرعی و عقلی بر ذمهٔ علمای دین واجب است که بلاتأخیر یک مجلس شورای کبرای ملی ترتیب بدهند و موافق اصول شرعِ مقدس، حقوق ملت و شرایط بقای دولت را آنطوری که باید مقرر و مستحکم بسازند... شکی نیست که

علمای اسلام کاملاً قادر هستند که در ظرف چند روز این دستگاه ظلم را در نظر عامهٔ مسلمین بطوری مورد لعن و بنحوی محل نفرتِ عام بسازند که دیگر هیچ بیدین جرئت نکند نزدیک چنان دستگاه منفور برود. از برای علماء عصر چه افتخاری بالاتر از این که بدون هیچ خونریزی، فقط بقوت کلامِ حق، این دولت اسلام را از چنگ این جانوران ملت‌خور، خلاص و آئین عدل‌الهی را مجدداً اسباب سعادت امم روی زمین بسازند... از همت ایشان توقع ما فقط این است که از بالای منابر اسلام، دستگاه ظلم و معاونتِ ظلم و اطاعتِ ظلم را جهراً و صراحةً لعن و تکفیر نمایند. انهدامِ بنیان ظلم و شکست جمیع زنجیرهای اسارت و احیاء دین و دولت اسلام، موقوف به این یک فتوای ربانی است. پس ای قبلهٔ امم. ای ملاذ مسلمین. ای محیی ملت، ای آفتاب آسمان شریعت، در اعلام این فتوای عدل الهی چه تأمل دارید؟... روح اسلام منتظر ندای چنان فتوای حیاتبخش و ما عموم آدمیان ایران به‌ایمان پاک و به‌قوت باطن اسلام، مهیای اجرای هر امرِ آن عرشِ انوارِ هدایت، هستیم.» (ش بیستم، صص ۱ و ۲ و ۳).

آن‌گاه که کار از خواهش و التماس و عجز و لابه پیش نمی‌رفت و مرجع مسلمین هوشیارانه، حکم به تکفیر شاه، دولت و سلطنت نمی‌داد، همان روشنفکرانِ عرفگرایی که در استانبول مشق آدمیت می‌کردند به جعل احکام شرعی روی آوردند، بر آن شدند که با استفاده از تکنیک جدید، با جعل مهر و امضای میرزای شیرازی، فتوایی دال بر حرام بودنِ پرداخت مالیات به دولت و حکومت عرف، جعل کنند و در میان خلق‌الله منتشر سازند. داستان این «جعل» خواندنی است. موضوع آن را میرزا آقاخان کرمانی در نامه‌ای به ملکم افشا کرده است. این نامه از جهات مختلف درخور بررسی و نقد است.

میرزا آقاخان کرمانی از روشنفکران عرف‌گرای مخالف رژیم قاجار بود که در عمر کوتاه خود، پست و بلند بسیاری دید. از مذهب برگشته، زمانی

شیفته‌ی ازلی‌ها شد و با دخترِ «صبح ازل» ازدواج کرد. در دوره‌ای فکر می‌کرد که می‌توان از قدرت و نفوذ ازلی‌ها علیه استبداد قاجار سود جست. اما دست آخر، دین از دست نهاد و در نوشته‌های بسیار مهمی که از خود به جای گذاشت، با مذهب و دین به‌عنوان عامل عقب‌ماندگی جوامع شرقی به‌مبارزه پرداخت. او از برجسته‌ترین تدوین‌کنندگان اندیشه‌ی ناسیونالیسم ایرانی است. برای سقوطِ حکومت ظالم و مستبد قاجار به هر دری زد و به هر اندیشه‌ای پناه برد. در تبعید، به‌پیروی از ملکم، جمعیت «آدمیت» استانبول را راه می‌برد و از عناصر فعالِ آن جمعیت بود. هم‌زمان تحت تأثیر اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، مروج و مبلغ اندیشه‌ی «اتحاد اسلام» هم شد. در زندگی کوتاه خود از هیچ تلاشی برای سقوط حکومت ناصرالدین شاه خودداری نکرد و سرانجام پس از ترور شاه به‌اتهام همدستی در قتل شاه، دولت عثمانی، او و یارانش خبیرالملک و شیخ احمد روحی را به مأموران سرحدی ایران سپرد و در صفر ۱۳۱۴ قمری، عمال حکومتِ مستبد قاجار، هر سه نفر را در یکی از باغ‌های تبریز، زیر درخت نسترنی سر بریدند. داستان زندگی دربار و چگونگی تحول تفکر و اندیشه‌ی او را، آدمیت به دست داده است، اما هنوز نکات بسیاری درباره‌ی زندگی او وجود دارد که درخور نقد و بررسی است. نکاتی که باید واقع‌بینانه در کارنامه‌ی زندگی او و در کارنامه‌ی روشنفکرانِ عرف‌گرای ایران ثبت گردد و با نگاهی تازه و نه از سر شیفتگی به نقد و بحث و بررسی درآید.

از میرزا آقاخان نامه‌های بسیاری در دست است که به ملکم نوشته شده است. این نامه‌ها شیوه‌ی همکاری او را با ملکم در کارِ روزنامه‌ی *قانون* و مهم‌تر از همه نحوه‌ی دید سیاسی او را نسبت به مسائل زمان و شیوه‌ی مبارزه‌ی او باز می‌نمایاند. نامه‌ای از او به ملکم در دست است که تاریخ سال نگارش آن مشخص نیست. اما نامه بعد از ماجرای تنباکو و زمانی نوشته شده است که سید جمال‌الدین اسدآبادی در عثمانی است. احتمالاً در عید فطر سال ۱۳۱۰ قمری (۲۹ فروردین (حمل) ۱۲۷۲ شمسی) نوشته شده است و این همان نامه‌ای

است که در آن به موضوع جعل احکام تصریح شده است. در بخشی از آن می‌نویسد:

«... دیگر اینکه چندنفر درین خیال افتاده‌اند که در خصوص مساله‌ای دیگر، استفتائی از جناب میرزا بنمایند و بعد از آن، آن مهر را به کاغذ دیگر نقل داده، فوتوگراف کنند، مضمون آن اینکه مالیات دادن به این ظَلَمهٔ جابره، بعد از این حرام و گناه کبیره و اعانت بر اثم [گناه] عظیم است. بنده قبول نکرده‌ام که کار باید حقیقتاً مطابق واقع باشد، ولی آنان هم سخن مرا قبول نمیکنند، میگویند اصل عمل موجب خیرعامه و مطابق وجدان حقیقی است، صورت آن حیله شرعی باشد چه ضرر دارد. و مکروا و مکرالله والله خیرالماکرین. عجالتاً در مشاجره هستیم تا که قبول افتد و که معتقد آید.»[۵۱۱]

انتقال دادن مهر و امضای میرزای شیرازی از یک فتوا به فتوایی جعلی، و فوتوگراف کردن آن مهر و امضا در ذیل یک فتوای دیگر، به‌زعم جاعلان، چون «اصل عمل» جعل برای «خیرعامه» است، نوعی «حیله شرعی» مورد قبول هم قلمداد می‌شود. به‌احتمال بسیار قوی، فکر چنین «حیله‌ای»، از مطالب شماره‌ی دوازدهم روزنامه‌ی *قانون* که درباره‌ی حرام بودن پرداخت مالیات به دولت بی‌قانون نوشته شده بود، به ذهنشان خطور کرده بود. در همان مقاله‌ی شماره‌ی دوازدهم *قانون*، ملکم نیز به‌شیوه‌ی خود، بی‌آن که از مجتهدی مشخصاً نام ببرد و یا مهر و امضایی عملاً جعل کند، چنین فتوایی را از قول مجتهدان جعل کرد و زیرکانه نوشت چون اغلب عبارت آن فتواها «مغلق و بزبان عربی بود»، خلاصه‌ی احکام حضرات را به‌زبان ساده «که مقرون به فهم عامه باشد» در روزنامه نقل می‌کنم. ظاهراً استاد و مرشد آدمیت، جوانب کار را بهتر می‌سنجید.

شگفت‌آور آن است که فریدون آدمیت به اصل این نامه یا عکس آن دسترسی داشته است و آن را مورد استناد هم قرار داده، اما ظاهراً نامه را

درست نخوانده و متوجه موضوع نشده است. گمان کرده که عده‌ای در استانبول واقعاً بر آن شده بودند که از میرزا استفتایی بکنند مبنی بر این که مالیات دادن به حکومتِ ظلم حرام و گناه است و میرزا آقاخان با این شیوه‌ی عمل، یعنی اخذِ فتوا از مجتهدین، مبتنی بر حرام شمردن پرداخت مالیات به حکومت، مخالف است. برای این که شیوه‌ی قرائت آدمیت به دست داده شود، عین نوشته‌ی او را نقل می‌کنم. می‌نویسد: میرزا آقاخان کرمانی «در موضوع هیجان ایرانیان اسلامبول مطلب عمده و جالب توجهی را بیان می‌کند: کسانی به این خیال افتاده‌اند که از جناب میرزای شیرازی استفتائی نمایند مبنی بر اینکه "مالیات دادن به این ظلمه جباره بعد از این حرام و گناه کبیره و اعانت بر اثم عظیم است... می‌گویند اصل عمل موجب خیر عامه و مطابق وجدان حقیقی است، صورت آن حیله شرعی باشد چه ضرر دارد". با این فکر میرزا آقاخان واقعبینانه مخالفت می‌کند: "بنده قبول نکرده‌ام، کار باید حقیقتاً مطابق واقع باشد... عجالتاً در مشاجره هستیم تا که قبول افتد و چه معتقد آید".»[۵۱۲]

بدین ترتیب در نوشته‌ی آدمیت، با حذف شدن سه سطر اول عبارت مورد بحث از نامه‌ی میرزا آقاخان، موضوع جعل فتوا، فوتوگراف کردن مهر و امضای میرزای شیرازی از چشم او و از چشم خواننده‌ی کتاب او پنهان مانده است. نیز مخالفت آقاخان کرمانی با جعل فتوا، اشتباهاً به مخالفت او با اخذ فتوا و استفتاء از میرزای شیرازی تعبیر شده است. در حالی که آقاخان، همان گونه که پیش‌تر نوشته‌ام قطعاً در نوشتن عریضه‌ای که در شماره‌ی بیستم روزنامه‌ی قانون منتشر شده، دخیل بوده است. حتی ممکن است اصل فکر نوشتن چنان عریضه‌ای به میرزای شیرازی از آنِ او بوده باشد. در همان عریضه آمده بود: «احیای دین و دولت اسلام موقوف به... فتوای ربانی است.» (ش بیستم، ص ۳) آقاخان کرمانی نه‌تنها با اخذ فتوا از میرزای شیرازی یا دیگر علما مخالف نبود، بلکه به شهادت نامه‌هایش و اسناد مختلف دیگر، مدت‌ها در تلاش این بود که از علما، فتواهایی به‌همان منظور به دست آورد و برای سقوطِ سلطنت ناصرالدین شاه تا بدان‌جا پیش رفت که حاضر به زد و بند با

خونخوارترین شاهزاده‌ی قاجار یعنی ظل‌السلطان، حاکم بیدادگر اصفهان هم شد. زمانی که هنوز سید جمال‌الدین اسدآبادی به لندن نرسیده بود، آقاخان در نامه‌ای به ملکم چنین نوشت: «حاجی سیاح از قراری که نوشته‌اند در تبریز است و میرزا سید جمال‌الدین در کرمانشاهان، بعضی میگویند از آن‌جا به بصره و بغداد گذشته ولی ظاهراً صحت ندارد. چرا از ملیژك و امیرتومانی او اشارتی در صفحات قانون نمی‌فرمائید، جان کلام و روح مسأله اینجاست. حضرت ظل‌السلطان از برای پیشرفت خیالات شما خیلی مستعدست. باید آدمیان ایران، امینی از خود نزد مشارالیه فرستاده او را تأمین نمایند و عهد و پیمان استوار کنند، آنوقت هرطور دستورالعمل بدهید عمل میکند، آن آدم یا حاجی سیاح باشد، یا طاهر افندی را از اسلامبول ببهانه استخلاص اختر مأمور نمائید، ولی بقسمی باشد که بداند حقیر هم مطلع نیستم.»[۵۱۳]

ظل‌السلطان از دیرباز داعیه‌ی سلطنت داشت. معتقد بود که برادرش مظفرالدین میرزای ولیعهد، حق سلطنت آتی او را غصب کرده است. او تا سال‌های بعد، حتی چند صباحی پس از استقرار مشروطیت از این خیال و داعیه‌ی پیشین دست برنداشت. همین داعیه‌ی او، انگیزه‌ای شده بود برای آیت‌الله بهبهانی که یحیی دولت‌آبادی را واسطه‌ی کار قرار دهد تا با گرفتن **۱۵۰** هزار تومان او را به سلطنت برساند. ماجرای این زد وبند بی‌سرانجام را پیش‌تر نوشته‌ام. ظاهراً ملکم هم، سال‌ها پیش از انتشار ***قانون***، در زمانی که در تهران و احتمالاً در دوره‌ای که در دارالفنون درس می‌گفت، به‌جدّ یا به‌هزل، آتش همین داعیه را در ذهن شاهزاده‌ی جاه‌طلب قاجار دامن می‌زد.

ظل‌السلطان بعدها در نامه‌ای که به‌تاریخ **۲۵** رجب **۱۳۲۵** قمری به ملکم نوشت، به این نکته اشاره کرد. خطاب به ملکم می‌گوید: «... مکرر می‌گفتی که در میان شاگردان من ظل‌السلطان بی‌هوش نیست. اگر به هوش من بعقیده قدیم باقی و برقراری، بدانکه دیگر برای این دولت بدبخت و ملت بیچاره راه فرار نیست. اگر چیزی به عقلت میرسد و چیزی در کشکول مبارك هست تقدیم کن. ای که دستت میرسد کاری بکن، پیش از آن کز تو نیاید هیچ کار. درجهٔ علم و

اطلاع مرا که درجهٔ اول شاگردهای خودت هستم [می‌دانی] و گاه گاه هم، اگرچه محض ریشخند و تشویق من بود، لقب ولیعهدی و خلافت به من میدادی...»[۵۱۴] همین داعیه‌ی او، انگیزه‌ای برای آقاخان و دوستان ملکم شده بود که با او وارد مذاکره شوند و حضرت را برای سلطنت بپزند تا روحانیون به پشت‌گرمی حمایت او، کار ناصرالدین شاه را یکسره کنند. مقدمات این مذاکرات زمانی فراهم می‌آمد که هنوز آقاخان کرمانی و دوستان ملکم و ای بسا خود ملکم امید داشتند که با نیرو و نفوذ معنوی روحانیون و علمای نجف و با قدرت و امکانات مادی ظل‌السلطان یا دیگر شاهزادگان قاجار بتوان شاه را از سریرِ تخت شاهی به زیر کشید. آقاخان کرمانی در نامه‌ای به ملکم که عمق فرصت‌طلبی‌های سیاسی روشنفکران عرف‌گرا را برای دست‌یابی به قدرت سیاسی، آن هم به‌قیمت معامله با ظل‌السلطان و برکشیدنِ ستمکارترین شاهزاده‌ی قاجار، به نمایش می‌گذارد، چنین می‌نویسد:

«... در کارهای خودمان مدتی است که با شیخ عبدالقادر کُرد و اقوامش پسرِ شیخ عبیدالله که مدتی‌است از صفحات حجازیه احضارِ اسلامبول شده‌اند، دوستی حاصل شده و اینان نیز بیشتر از ما از خرابی کار ایران شکایت دارند... پس از مذاکرات بسیار که هر شب و روز با هم بودیم، حرفشان این است که اگر دو کلمه نوشته از علمای عراق عربِ به دست ما بدهید از برای اینکه این اوضاع خوب نیست و باید اصلاح شود، ما تا نقطهٔ آخر ایستاده‌ایم... باری آقا سید صالح، کلیددارِ کربلا نیز در همان اثناء اینجا آمد، معلوم شد که او هم در این درد شریک است. مشارالیه تعهدِ گرفتنِ کاغذی از علمای عراق عرب کرده... میگوید یکی از شاهزادگان ایران تعهد کنند که بر وفق صلاح ملت رفتار خواهند نمود، آنوقت علما بسهولت همراهی میکنند، زیرا که این علمای ما یک استقلال ذاتی از خودشان، که بدون داشتن چنین موضوعی جرأت به‌اقدام کاری بکنند، ندارند. ولی حالا خودشان هم تا درجهٔ آمده‌اند که اگر ما از یک نفر [از] شاهزادگان مطمئن شویم در

صدد تغییر بر می‌آئیم. به‌این واسطه کاغذ مفصلی به اصفهان نوشته شد، ولی مطلب بازنگشت. همین قدر حقیر که سابقاً در آن دستگاه بستگی داشتم و حاجی میرزا حسن خان که او نیز محرمیتی با میرزا سلیمان خان وکسان حضرت والا دارد، نوشتیم که مطلب بسیار مهمی روی داده، یکنفر امین از خود به اسلامبول بفرستید. جواب کاغذ آمد. روی خوش نشان داده‌اند و ظاهراً در اواخر ماه رمضان یکی از کسان حضرت والا [ظل‌السلطان] بعنوانِ زیارت مکه از این صفحات بیاید. حاصل مذاکره با او را هم عرض خواهم نمود...»[۵۱۵]

نه ظل‌السلطان که ظاهراً هیچ یک از شاهزادگان قاجار و نه میرزای شیرازی که ظاهراً هیچ یک از علما و مجتهدین برجسته، با چنین طرحی برای براندازی سلطنت ناصرالدین شاه عملاً موافقت نکردند. گرچه آقاخان کرمانی و دوستانش در این راه، به‌قول خودِ آقاخان از هیچ «کشش و کوششی، دمی فروگذاری» نکردند و «تمام اوقات خود را وقف این خدمت» کردند، کاری از پیش نبردند. توقع نامعقولی هم بود که مجتهدی چون میرزای شیرازی، یا علمای نجف و شاهزاده‌ای چون ظل‌السلطان یا دیگر شاهزادگان قاجار، به حرف امثال آقاخان کرمانی و فلان کلیددار کربلا، وارد چنان معرکه‌ای شوند. امروز سندی از آقاخان کرمانی در دست است که به‌تمام معنی افشاگر تناقض اساسی است که جریان‌های روشنفکری ایران، در «نظر» و «عمل»، با آن درگیر بوده‌اند. طنز تلخ این تناقض وقتی بیشتر خود را به رخ می‌کشد که دریابیم که نویسنده‌ی آن نامه، برجسته‌ترین تدوین‌کننده‌ی اندیشه‌ی ناسیونالیسم «ایرانی» بوده است و در مقام نظر سخت‌ترین انتقادها را از اسلام و تشیع به‌عنوان دین و آیین عربی و از روحانیون شیعه به دست داده است و آن مجموعه را در مجموع عامل اصلی تباهی و انحطاط ایران و تاریخ آن معرفی کرده است. یکی از شگفتی‌های آن طنز تلخ در این است که آن سخنان درست در زمانه‌ای بر زبان رانده می‌شد که روحانیون ایران یا لااقل بخش مهمی از روحانیون

ایران، از مشارکت مستقیم در براندازی حکومت قاجار و مهم‌تر از آن، از به دست گرفتن قدرت سیاسی حکومت و دولت ــ به این دلیل روشن که «از امور سیاسی اطلاع ندارند و از عهده برنمی‌آیند» ــ پرهیز داشتند. اما تدوین‌کننده‌ی اندیشه ناسیونالیسم در ایران، آنان را تشویق می‌کند، و نیز از هم‌مسلک دیگر خود ــ یعنی ملکم ــ می‌خواهد که در روزنامه‌ی «قانون» به آنان «تأمینات» بدهد که اگر حکومت را در دست بگیرند، «عمل دولت و ملت بر دستِ این علما هزاربار خوب‌تر و نیکوتر» جریان پیدا می‌کند. بخش اصلی و موردنظر آن نامه‌ی آقاخان کرمانی به ملکم، چون به‌شیوه‌ای روشن، روشنگر گوشه‌هایی از «سرنوشتِ پرتناقض» روشنفکران آن دوره است، به‌عینه در زیر نقل می‌شود:

«از ملاهای نجف و کربلا آقا شیخ جعفر آمده است اسلامبول، به کاری در نزد اولیای دولت عثمانی. با او ملاقات حاصل شد و خیلی سخن‌ها گفتیم. وحشتی که این شخص دارد و معلوم می‌شود که علمای آن جا [= نجف] هم به همین وحشت مبتلا هستند، آن است که اگر تبدلی در اوضاعِ سلطنت و دولت بشود و بخصوص اگر علما دخالت بکنند، آن وقت می‌ترسیم کسی از عهده امور مملکت و سیاست و پولتیک با خارج برنیاید و اجانب مسلط بشوند، زیرا که علما هیچ از امور سیاسی اطلاع ندارند و از عهده برنمی‌آیند. غیر از این وزرای حاضر، دیگران هم نیازموده‌اند، می‌ترسیم بدتر از بتر شود و بکلی دولت و مملکت بر باد رود.

در این خصوص باید تأمینات به آنها بدهید یعنی در [روزنامه] قانون نوشته شود که عمل دولت و ملت بر دستِ این علما که امروز خود را عاری از امور سیاسی می‌دانند، چون صاحبِ علم و دیانت و حُب ملیّت هستند هزاربار خوب‌تر و نیکوتر جریان می‌کند و دایر خواهد بود... [تا به دست این] حیواناتِ جاهلِ سفیهِ بنگیِ چرسی که به قدرت خداوند بدیهیات و محسوسات خود را نمی‌شناسند و به هیچ

کاری جز تضییع و تخریب مملکت نمی‌پردازند، وانگهی این علم و فضیلت و دیانت و تقوی که درعلمای ما موجود است، سرمایه بزرگی از برای همه چیز هست و بر همه کاری ایشان را توانایی می‌دهد. اگر هریک از ذوات محترم دوماه در امور سیاسی داخل شوند، هریکی به‌مراتب با این استعداد طبیعی و فضیلت و کمالات شخصی، از پرنس بیسمارك و سالیسبوری هم‌گوی سبقت خواهند ربود. آنها از مشك و عنبر سرشته نیستند. مقصود این است که رفع این وحشت بزرگ اگر از علمای بغداد و کربلا بشود، از باقی چیزهای دیگر و کارهای دیگر آسوده باشید... .»[۵۱۶]

بی‌ثمری این تلاش‌ها، آقاخان را از طایفه‌ی قاجار و شاهزادگان و از روحانیونِ عصر، پاك مأیوس و دلزده کرد و در نامه‌ای به ملکم نوشت که سرانجام «نتیجهٔ همه خیالات و طرحهای» او این شد که «جهت قلع و قمع ریشه این جانورانِ تعدی و این لاشخواران منفور و پاك شدن ایران از عفونت و کثافتِ وجود نالایق ایشان»، دو کتاب، یکی در معلوم کردن «تکالیف ملت» و دیگری در «تاریخ احوال قاجاریه» و شرح بدبختی و «سبب ترقی و تنزل احوال دولت و ملت ایران» بنویسد تا «نیمهٔ بیشتر خون اهالی ایران را دیوانه» سازد و «مقصود به عمل آید.»[۵۱۷] از سرِ همین یأس و در پی شکست همه‌ی تلاش‌ها، در ادامه‌ی همان نامه به ملکم نوشت: «جناب شیخ‌الرئیس [شاهزاده‌ی قاجار که آخوند هم بود] مدتی است از اسلامبول به مصر رفته... در هر نقطه می‌گوید من همراه هستم و همراهی می‌کنم و همه چیزها را می‌فهمم. ولی چه فایده، آن جوهری که باید باشد نیست. حالت عموم ایرانیها مثل برگهای خشك درختان شده است، زودی آتش می‌گیرند و همان ساعت فرو می‌نشینند، باید باطناً قطع نظر از این طایفه‌ی قاجار و چند نفر ملای احمق بی‌شعور نمود و کاری کرد، شاید آن طبایعِ بکر دست نخورده و آن خونهای پاکیزهٔ مردمِ متوسطِ ملت از دهاقین و اعیان و نجبا بحرکت بیاید، اینها [یعنی شاهزادگان

قاجار و آخوندها] جمع حرکاتشان تحت غرض است و بهیچ چیزشان اطمینان نیست... .»[۵۱۸] اشتباه نشود، منظور او از «مردم متوسط»، طبقه‌ای نیست که ما امروز می‌شناسیم و در اصطلاحات سیاسی جدید، مفهوم مشخصی دارد. منظورِ روشن و دقیق از «مردم متوسط ملت» در نامه‌ی او، مردمی است که نه آخوند باشند و نه از طایفه‌ی قاجار و شاهزاده. یعنی مردمی که در وسط دو قطبِ قدرتِ سیاسی جامعه، آخوندها و قجرها قرار دارند و از روحانیون و شاهزادگان قاجار نیستند. دیگر آن‌که از این نامه‌ی آقاخان نمی‌توان به چنین حکمی دست یافت که «وجهه نظر سیاسی آقاخان با ملکم هماهنگی ندارد.» چنان‌که تحقیق ما نشان داده است او در بهره‌گیری از قدرت روحانیون و قدرت شاهزادگان همان‌گونه می‌اندیشید که ملکم.

فریدون آدمیت با استناد به همین نامه‌ی مورد بحث ما، به‌شیوه‌ی «ناهمزمان خوانی»، شیوه‌ای که پیش‌تر از آن سخن گفته‌ام، عبارت «مردم متوسط» ملت را به طبقه‌ی متوسطه مردم ترجمه می‌کند و عبارت را طوری تعبیر می‌کند که انگار آقاخان آن را به‌مفهوم جدید و اصطلاحی آن به‌جای "middle class" به کار برده است. عین نوشته‌ی آدمیت را نقل می‌کنم. می‌نویسد:

> «نکتهٔ بسیار مهم دیگر اینکه وجه نظر سیاسی میرزا آقاخان با ملکم هماهنگی ندارد، روش او را همه‌جا نمی‌پسندد. می‌گوید: در اصلاح ایران باید "باطناً قطع نظر از این طایفه قاجار و چندنفر ملای احمق بی‌شعور نمود... اینها جمیع حرکاتشان تحت غرض است و به هیچ چیزشان اطمینان نیست". بلکه باید "کاری کرد شاید آن طبایع بکر دست نخورده و آن خونهای پاکیزه مردم متوسط ملت از دهاقین و اعیان و نجبا بحرکت بیاید". در این کلام اندیشهٔ ژرفی نهفته است. لزوم شرکت طبقهٔ متوسطه مردم و دهاقین را در یک جنبش ملی در نوشته‌های سایر نویسندگان و متفکران ایران در سدهٔ گذشته سراغ نداریم. حتی ملکم مطلب را بدین صورت عنوان نکرده است. نکتهٔ دیگر ظلمت بی‌حرکت روحانیت است که میرزا آقاخان بر آن تأکید دارد.»[۵۱۹]

اما تنها مسئله‌ای که در نوشته‌ی آقاخان اهمیت دارد، همان یأس و دلزدگی اوست از شاهزادگان قاجار و آخوندها و چگونگی توجه اوست به دهقانان، اعیان و نجبای غیرآخوند و غیرقاجار، همین و بس. دیگر آن که این نامه ظاهراً در ۱۲ ربیع‌الاول [۱۳۱۲ قمری] (۲۲ شهریور (سنبله) ۱۲۷۰ شمسی)، یعنی نزدیک به دو سال پیش از قتل فجیع آقاخان نوشته شده است.[۵۲۰] گرچه هیچ سندی هم در دست نیست که او در این دو سال، عملاً از تلاش پیشینش برای جلب و اتحاد روحانیون و شاهزادگان دست کشیده باشد، اما همین که در مقام نظر به این نتیجه رسیده است که بهتر است خارج از حوزه‌ی دو قدرت مسلط و مشخص سیاسی زمان، یعنی قدرت روحانیون و طایفه‌ی حکومت‌گر قاجار، به دیگر گروه‌ها و جریان‌های اجتماعی به‌عنوان اهرم قدرت سیاسی نظر شود، درخور اهمیت است.

میرزا آقاخان در همان نامه‌ای که به مسئله‌ی جعل مهر و امضای میرزای شیرازی تصریح شده است، از قول سید جمال‌الدین اسدآبادی پیامی به ملکم می‌فرستد که موضوع آن نیز از جهات بسیاری درخور بررسی است. موضوع آن نشان می‌دهد که کار ملکم و شیوه‌ی او در پروراندن مطالب چگونه بوده است، نیز نشان می‌دهد که ملکم برای دستیابی به اهداف سیاسی خود و گرفتن چنان فتوایی از میرزای شیرازی برای سقوط حکومت شاه و صدارت امین‌السلطان، کار مبارزه یا بهتر بگویم، کار معامله‌ی سیاسی را تا کجا پیش می‌برده است. میرزا آقاخان در همان نامه از قول سید جمال‌الدین اسدآبادی به ملکم چنین می‌گوید:

«حضرت سید می‌گویند یک نمره قانون مخصوصاً بجهت ارائه مطالب آدمیت و منافع اتفاق اسلامیت بجهت ملاهای کربلا و نجف چاپ کنید و در آن ضمن، به عبارات خوبِ بسیار واضح بفهمانید یا بطریق اعتراض از شخصی یا بطریق ارائه و اظهار، که چرا مثل جناب حاج میرزا محمدحسن [شیرازی] شخص بزرگی که امروز پنجاه میلیون شیعه در اطراف عالم او را نایب امام می‌دانند، نباید کاری بکند که اقلاً

مثل پاپ ایطالیا از تمام دول، نزد او سفرا بیایند... و امروز آنقدر مجهول‌الحال باشد که متصرفِ سامره او را اهمیت ندهد و نشناسد، و حال اینکه این کار بسهولت بسیار ممکن است. اگر بهانه و عذر بیاورند که ما تارك دنیا هستیم، گیرم که تارک دنیا هستند، تارك اسلام و تاركِ قوت و شوکت دین که نباید بشوند. این زهدها حقوق دیانت را پامال می‌کند و استخفاف به شریعت وارد می‌آید که ظَلَمه پدر مسلمانان را بسوزند و نایب امام با وجود نفوذ تامه، ساکت و صامت بنشیند و هیچکس او را نشناسند.» ۵۲۱

این پیغام چنان باب طبعِ ملکم قرار می‌گیرد که در اسرع وقت، تمام صفحات شماره‌ی بیست و نهم قانون را به‌شیوه‌ی خود به شرح و بسطِ مضمون آن اختصاص می‌دهد. شیوه‌ای که برای طرح مضمون آن پیام به کار گرفت، شیوه‌ی شناخته شده‌ی ملکم است: مسائل را از طریق گفتگو و سوآل و جواب به‌تدریج و با استدلال از زبان افراد مختلف مطرح می‌کند و گزارش می‌دهد. در این جا هم همین کار را کرده است. بی‌هیچ مقدمه می‌نویسد: «نوزده نفر بودیم. مجلس طول کشید. حضرات... حرفهای بی‌پرده زیاد زدند. صورتمجلس این است که بطریق سؤال و جواب، مختصراً عرض میشود.» (ش بیست ونهم، ص ۱) آن‌گاه یازده نفر از این آدم‌ها به سخن می‌آیند: صاحب‌کمال، ملك‌التجار، آقای مستوفی، شاهزاده، امیر تومان، حکیم‌باشی، آخوند مدرس، شریعتمدار، سفیر، خانِ شیخی، سرتیب سواره. از این میان «صاحب‌کمال» مدافع حکومت قاجار و سلطنت ناصرالدین شاه است. دیگران که بیشتر ترکیبی از دولت‌مردان، تجار، نظامیان، روحانیون و درباریان را به نمایش می‌گذارند و اکثریت دارند، در موضعِ مخالف «صاحب‌کمال» قرار دارند.

جلسه با اعتراض «صاحب‌کمال» آغاز می‌شود. می‌پرسد: «آخر این دولت بدبخت چه کرده است که شما اینقدر شکایت می‌کنید.» آنگاه ملك‌التجار،

آقای مستوفی، شاهزاده، امیر تومان و حکیم‌باشی هرکدام به‌شیوه‌ی خود، دلایلی علیه بی‌قانونی و فساد حکومت ارائه می‌دهند. «حکیم‌باشی» در باب تعدیات حکومت می‌گوید: «این تعدیات و این ننگها که بر خلق این ملک بار کرده‌اند، هیچ غلام سیاه، هیچ یابوی ترکمن نمی‌تواند متحمل بشود.» «صاحب کمال» به‌اعتراض می‌گوید: «این حرفها هیچ معنی ندارد. این شاه، شاه ماست و اطاعت او بر ما واجب است.» در این جا «آخوند مدرس» به صدا می‌آید که: «نفهمیدم این وجوب را ازکدام اصول استکشاف میفرمائید. این شاه نه امام است، نه خلیفه... اطاعت چنان دستگاه را بر کدام حیوان می‌توان واجب ساخت.» (ش بیست ونهم ـ ص ۱ و ۲)

«صاحب‌کمال» می‌گوید، از آن جهت اطاعت و «حفظِ این دستگاه بر ما واجب است... که اگر این دستگاه نباشد، دول خارجه می‌آیند، ملک ما را می‌گیرند»، «سفیر» به‌اعتراض پاسخ می‌دهد که «این هم یکی از آن چرندهاست» اگر دول خارجه بخواهند، در دو روز «این پوسیده بساط رذالت را» برمی‌چینند. «صاحب‌کمال» به‌اعتراض می‌گوید، این حرف‌های شما «به‌عینه مثل حرفهای [روزنامه‌ی] قانون است» چرا «حرفهای یک بیدینی را، از برای ما درسِ دولتخواهی قرار» می‌دهید؟ در این جا شریعتمدار به دفاع از ملکم برمی‌خیزد و در جوابِ «صاحب‌کمال» می‌گوید: «مثل جناب شما مؤمنِ معقول چرا باید در حق اشخاص غائب مرتکب چنان سوءظن بشود.» و «سفیر» می‌افزاید که: «اگر مدعیان ما از شخصیتِ صاحبِ "قانون" یک ذره اطلاع می‌داشتند، از چنان اِسناد نالایق تا ابد شرمسار می‌شدند.» از پسِ این بازی دین‌داری ملکم، «صاحب‌کمال» پرسش اساسی را مطرح می‌کند که شما چگونه می‌توانید «وضع قدیم ما را... تغییر بدهید.» مدعیان شما زیادند و «کارشان ترتیب دارد» مدعیان «سرتیپ و سرهنگ و فوج دارند» و در ضمن «کارهای بزرگ رئیس لازم دارد و شما رئیس ندارید.» «ملک‌التجار» و «حکیم‌باشی» به پاسخ او برمی‌آیند و سرانجام «حکیم‌باشی» می‌گوید که ما آدمیان و معترضان و مظلومان هم رئیس داریم و «رئیس جماعت ما آن حضرت است که انوار

هدایتش قلب ملت را مملو امید ساخته و اسم مبارکش آقا میرزا حسن شیرازی است.»

«صاحب‌کمال» می‌گوید: «او یکنفر تنها چه می‌تواند بکند.» «حکیم‌باشی» پاسخ می‌دهد که معلوم است «از عمل جوامع ما اطلاع ندارید.» الان در کل ایران «هیچ صاحب‌فهمی» نیست که عضو جوامع «آدمیت» نباشد و «کل این جوامع... تابع حضرت امجد حجةالاسلام آقا میرزا حسن [شیرازی] هستند. اگر امروز از آن مسند مقدس حکم صادر شود که به این دستگاه ظلم نباید اطاعت کرد و نباید مالیات داد، یقین بدانید که در کل ایران هیچ مسلمانی نخواهد بود که از چنان حکم تمرد نماید.» در این جا «صاحب‌کمال» جانِ مطلب را ادا می‌کند و می‌پرسد: «جناب آدمیان! پس یک دفعه بگوئید می‌خواهید یک مجتهدی را شاه ایران بکنید؟» در جواب او ملکم به‌زبانِ «سفیر» پاسخی می‌دهد که می‌باید بر سر دفتر کارنامه‌ی دورویی و فرصت‌طلبی روشنفکرانِ عرف‌گرای ایران، با قلم زر نوشته شود. می‌گوید:

> «رئیس روحانی ملت باید خیلی بالاتر از هر شاه باشد. وزرای فرنگستان با اینکه اغلب مخالف دین عیسی هستند، باز به‌اقتضای مصلحتِ دنیوی از برای رؤسای دین ملک خود، شئوناتی که بالاتر از آن نباشد فراهم آورده‌اند. پیش پاپ، سفرای بزرگ میفرستند و سفرای پاپ بر سفرای جمیعِ دول بزرگ مقدم هستند. چرا باید رئیس روحانی صد وبیست کرورِ شیعه در گوشهٔ یک ده خارجی، متزلزل و پنهان بماند. چرا باید امام شرعی امتِ خدا، فایق بر جمیعِ امرای عرفی نباشد.» (ش بیست ونهم، ص ۳)

نمایش پرشکوه این دنائت و چاپلوسی و نیرنگ سیاسی روشنفکران عرف‌گرا و لامذهب ایران، هنوز پایان نیافته است. پرسش جدی‌تری روبه‌روی همه‌ی ماست: اگر رییس و همه کاره‌ی مملکت میرزای شیرازی است، بر سر شاه و سلطنت چه خواهد آمد؟ «صاحب‌کمال» می‌پرسد: «پس سلطنت ما کجا

خواهد ماند»؟ ملکم از زبانِ سفیر پاسخ می‌دهد: «اولاً این قسم سلطنت جبری نقطه‌مقابل اسلام است. ثانیاً در این عهد که سلاطین روی زمین تابع صد قسم قوانین علمی شده‌اند، چرا باید در این ملک اسلام، حکمران ما اقلاً تابع احکام خدا نباشد.» بی‌چاره «صاحب‌کمال» درمانده و عاجز می‌پرسد «ادارهٔ دولت را چطور میتوان محکومِ قوانین شرع ساخت»؟ «آخوند مدرس» پاسخ می‌دهد: «این مسأله را از دین خود و از خدای خود بپرسید. موافق دین ما کل معارف عالم در قرآن مجید جمع است. اگر مسلمان هستید باید لامحاله محکوم علم علمای اسلام باشید. اگر کافر هستید...»

بی‌چاره «صاحب‌کمال» که کم‌کم محکومِ علم علمای اسلام شده است، حالا نگران آینده‌ی آن است، می‌گوید «فرض میکنیم که ما هم بقول شما آدم شدیم و عوض این فراشهای خلوت، آقا میرزا حسن را مرجع امید خود قرار دادیم. اگر فردا پای این حجت شما از میان برود، چه خواهد شد؟» «آخوند مدرس» پاسخش را بر سر زبان دارد. به طلاقت لسان می‌گوید: «از برای این حقیقت ابدی که ما اسلام میگوئیم، هیچ فرقی نخواهد کرد. فضلای ملت جمع میشوند و موافق یک قانون شرعی از میان اولیاء اسلام، اعلم و افضل و اعدل را رئیس قرار می‌دهند، صورت تغییر می‌یابد، روح مطلب مقرر میماند.» آخرین پرسش «صاحب‌کمال» این است: «خیلی خوب این قانون شما را هم قبول کردیم. نتیجهٔ عمل چه خواهد بود؟» حکیم‌باشی می‌گوید: «نتیجهٔ عمل همان خواهد بود که صدبار اعلام کرده‌ایم. بقدرت این اتفاق و بواسطهٔ تشکیل مجلسِ علما، حدود حکومت و حقوق رعیت موافق شریعت خدا معین خواهد شد. مال و جان و مناصب واعتبار و ناموس مسلمانان محفوظ خواهد ماند و عوض اینکه مثل امروز ذلیل هر ناکس و طعمه هر جانور باشیم، صاحب یک دولت مشروعه خواهیم شد و آنوقت در تحت عدالت شرع مقدس، ملت زنده، ملک آباد، خدا راضی و روح اسلام شاد خواهد بود.»

صورت‌مجلس جمع نوزده نفری با سخنان کوتاهی از خان شیخی، آخوند مدرس، سرتیپ سواره و حضرت شریعتمدار پایان می‌گیرد: مجلس دو دقیقه

ساکت می‌ماند. در پایان نماینده‌ی نظامیان، «سرتیپ سواره» به یک صدای قوی می‌گوید: «جناب شریعتمدار... حالا به ما صاف و صریح بفرمائید چه باید بکنیم؟» و این هم آخرین کلام حضرت شریعتمدار است: «هرکس بقدر ذره شعور دارد باید از یکطرف به‌هر تدبیر در دفع این دستگاه ظلم بکوشد و از طرف دیگر در این سلسلهٔ اتحاد مسلمین بهدایت علمای اسلام با تمام مردانگی خود، ممدِ استقرار دولتِ حقه بشود.» (ش بیست ونهم، صص ۳ و ۴)

بدین‌ترتیب، ملکم نخستین روشنفکر عرف‌گرایی است که در تاریخ جدید ایران، صرفاً به‌جهت مصلحت‌های سیاسی و برای دست یافتن به قدرت و برانداختن حکومت ناصرالدین شاه و صدارت امین‌السلطان، مبلّغ این اندیشه‌ی عرف‌ستیز می‌شود که «رئیس روحانی ملت» و «امام شرعی امت» باید «بالاتر از هر شاه» و مهم‌تر از آن، «فایق بر جمیع امراء عرفی» باشد. و بدتر از همه تاج شاهی را از سرناصرالدین شاه برمی‌دارد و بر سر میرزای شیرازی می‌نهد. از مضمون یک پیام کوتاه سید جمال‌الدین اسدآبادی، یعنی از یک کاه کوهی می‌سازد و آن جا که با این پرسش مفروض روبه‌رو می‌شود که اگر میرزای شیرازی بمیرد، چه خواهد شد، پاسخ می‌نویسد که: «از برای این حقیقت ابدی که ما اسلام میگوییم، هیچ فرقی نخواهد کرد.» چرا که «فضلای ملت [منظور علمای اسلام است] جمع میشوند و موافق یک قانون شرعی از میان اولیاء اسلام، اعلم و افضل و اعدل را رئیس قرار میدهند» سلسله‌ی ریاست علما ادامه خواهد یافت و بدین‌ترتیب صاحب «یک دولت مشروعه» خواهیم شد و «روح اسلام [هم] شاد» می‌شود.

دولت مشروعه و ریاستِ امام شرعی، سخن کسی است که به‌جهت یک سوءتفاهم که بیشتر به یک شوخی شبیه است، در تاریخ معاصر ایران به‌عنوان مروج و مبلغ «اخذ تمدن فرنگی، بدون تصرف ایرانی» معرفی گردید و همین باور غلط به‌صورت یک باور عمومی در نوشته‌های بیشتر روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی از چپ و راست، ملی و مارکسیست گرفته تا فلان محقق دانشگاهی و غیردانشگاهی طوطی‌وار تکرار شده است و تکرار می‌شود.

ملکم حتی در دوران اولیه‌ی زندگیش، هرگز مدعی این نظر نبود که باید تمامیت تمدن غرب را بدون چون و چرا پذیرفت. اصل آیین تمدنی که می‌گفت، همان‌گونه که مکرر گفته‌ام، محدود می‌شد به اخذ شیوه‌ی نظم دولت و حکمرانی، و از این بابت سخن او با نظر تقی‌زاده که در دوره‌ای از زندگیش مدعی شد که به‌استثنای زبان «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس»، از زمین تا آسمان متفاوت است. البته تقی‌زاده بعدها در این نظریه‌ی افراطی تجدیدنظر کرد. آدمیت با توجه به ادعای تقی‌زاده که گفته بود، من اولین مدعی اخذِ بدون قید و شرط تمدن غربی بوده‌ام، او را به سهو تاریخی متهم می‌کند و در دفاع از ملکم چنین می‌نویسد: یکی از دانشمندان معاصر [منظور تقی‌زاده است]، این حق را برای خود قائل شده، ادعا می‌کند «اینجانب در تحریض و تشویق به اخذ تمدن مغربی در ایران پیش قدم بوده‌ام و چنان که اغلب می‌دانند، اولین نارنجک تسلیم به تمدن فرنگی را در چهل سال قبل بی‌پروا انداختم که با مقتضیات و اوضاع آن زمان شاید تندروی شمرده می‌شد.»[۵۲۲] آدمیت در نقد این سخنِ تقی‌زاده، می‌گوید: «این مدعا سهو تاریخی است که در پیشگاه حق و انصاف، کفران در حق‌شناسی نسبت به فضل متقدم و بانی اصلی این فکر شمرده می‌شود. چنان که می‌دانیم و نوشته‌های ملکم گواهی می‌دهد، تسلیم مطلق در برابر تمدن اروپایی از افکار خاص او بوده است. گرچه برحسب موازین جامعه‌شناسی بر این عقیده، ایرادهای اصولی وارد است، ولی صرفاً از نظر حقیقت‌گویی در تاریخ باید اذعان داشت در هشتاد و پنج سال قبل میرزا ملکم خان منادی تمام عیار تسلیم به تمدن فرنگی بود.»[۵۲۳] اما چنان که بازدیده‌ایم سهو تاریخی، عمل نویسندگانی است که بی‌هیچ سند و مدرکی ملکم را منادی تمام‌عیار تسلیم مطلق به تمدن اروپایی معرفی می‌کنند، بی آن که لااقل اصل سخن تقی‌زاده را برای مقایسه در پیش چشم خواننده‌ی خود قرار دهند. و این است بخشی از اصل آن سخن تقی‌زاده که در ژانویه‌ی ۱۹۲۰ میلادی (۱۳۳۸ قمری) در نشریه‌ی *کاوه* چاپ شده است.

«... امروز چیزی که به‌حد اعلا برای ایران لازم است و همه وطن‌دوستان ایران با تمام قوا... باید در آن راه بکوشند و آنرا بر هر چیز مقدم دارند، سه چیز است... نخست قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید، و تسلیم مطلق به اروپا و اخذ آداب و عادت و رسوم و ترتیب و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثناء (جز از زبان)... دوم اهتمام بلیغ در حفظ زبان و ادبیات فارسی و ترقی و توسعه و تعمیم آن، سوم نشر علوم فرنگ و اقبال عمومی به تأسیس مدارس و تعمیم تعلیم... این است عقیدهٔ نگارندهٔ این سطور... ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی‌مآب شود و بس.»[۵۲۴]

بنابراین آن ادعای تقی‌زاده که او اولین کسی بود که از تسلیم بدون قید و شرط به تمدن غربی، بی‌پروا سخن گفته است، ادعای نابه‌جایی نبود. با این همه او این اندازه شهامت و منش داشت که از تأثیر اندیشه‌های ملکم بر «فهم سیاسی»اش، این‌گونه صادقانه سخن بگوید: «باید بگویم از اوایل مایه اطلاعات و فهم سیاسی من صدی هشتادش از میرزا ملکم خان بود. از همه جا کتابهای او را پیدا کرده می‌خواندم. در مسیر زندگی سیاسی من تأثیر عمده‌ای کرد. شاید خیلی اشخاص دیگر هم تحت تأثیر حرفهای او قرار گرفتند.»[۵۲۵]

اما داستان ستیزه‌ی آدمیت با تقی‌زاده، داستان درازدامنی است و نقد آن داستان، از عهده‌ی کار من خارج است. او در مخالفت با تقی‌زاده و در تصحیح اشتباهاتِ ریز و درشت او، تا آن جا پیش می‌رود که حتی از یک «سهو حافظه» که از قضا «سهو» و اشتباه هم نیست و اگر هم بود، چندان هم مهم نبود، چشم نمی‌پوشد: در آخرین کتابی که درباره‌ی تاریخ این دوره منتشر کرده است، برای این که نشان دهد خاطرات تقی‌زاده از «خلط و اشتباه مصون نیست» می‌نویسد که تقی‌زاده در فهرست وکلای مجلس اول، خود را نماینده‌ی طبقه‌ی تجار دانسته است و این اشتباه است و بعد اشتباه تقی‌زاده را این‌گونه تصحیح می‌کند که او نماینده‌ی «اصناف» بود، نه نماینده‌ی تجار.[۵۲۶] حال آن

که تقی‌زاده اشتباه نکرده بود. این مرد حتی در کهولت و پیری هم حافظه‌ای قوی داشت. او، هم از سوی اصناف و هم از سوی تجار تبریز به نمایندگی انتخاب شده بود، اما به‌عنوان نماینده‌ی تجار به مجلس اول راه یافت.

نظریه‌ی آدمیت و شیوه‌ی تحلیل او درباره‌ی اندیشه‌ی ملکم، حتی بر نحوه‌ی دیدِ حامد الگار که از مخالفان ملکم هم هست اثر نهاده است. الگار معتقد است که ملکم در سرتاسر زندگی سیاسی‌اش با نیرنگ و دروغ، بر آن بوده است که با «تطابقِ تمدنِ غرب با اصول اسلام»، این تمدن و مظاهر آن را که از بنیاد با اسلام تفاوت و گاه تضاد داشت، امری مشروع و اسلامی جلوه دهد. می‌نویسد: «ملکم انجام اصلاحات مادی را در حجاب دین اسلام تعقیب می‌کرد... و نظرات قانونی اسلام و اروپا را یکسان قلمداد [می]کرد. مشابه همین رویه در [روزنامه] قانون نیز به کار [می]رفت.»[۵۲۷] الگار جسته گریخته از نوشته‌های ملکم نمونه‌هایی در تأیید نظرش می‌آورد، اما مهم‌ترین سندی که به آن استناد می‌کند، متن سخنرانی ملکم است در لندن (با عنوان تمدن ایرانی Persian Civilisation) که در فوریه‌ی ۱۸۹۱ (۱۳۰۸ قمری)، یعنی یک‌سال پس از انتشار نخستین شماره‌ی *قانون*، ایراد شده است. در این سخنرانی ملکم با ستایش اسلام به‌عنوان «مجموعهٔ خرد شرق» که واجد «هرچیز خوب شناخته شده»ای است، ادعا می‌کند که «انواعِ تسهیلاتی که برای پیشرفت مردم لازم است» در دین اسلام موجود است. اگر مسلمانان در برابر تمدن غرب مقاومت می‌کنند، بدان جهت است که فکر می‌کنند اخذ «تمدن اروپا» به‌مفهوم جانشین کردن مسیحیت به جای اسلام است و از این بابت از اخذ تمدن اروپا هراسانند. به سیاستمداران اروپا توصیه می‌کند که سعی کنید «تمدن اروپا را مستقل از قیود مسیحیت» ارائه دهید تا موفق شوید. به آنان اطمینان می‌دهد که «همین پیشرفت مختصری که در ایران و ترکیه، بخصوص در ایران تحقق یافته، نتیجهٔ این واقعیت است که افرادی که عقاید و اصول شما اروپائیان را بکار برده‌اند، بجای اینکه بگویند منبع آن عقاید اروپاست یا از انگلستان، فرانسه یا آلمان، آمده، گفته‌اند ما با اروپائیان کاری نداریم. آن افکار و اصول حقیقی دین خودِ

ما میباشد (که در واقع نیز کاملاً صحیح است) که فرنگیان از ما اخذ کرده‌اند و این شیوه تأثیر بسیار شگفتی داشته است.» [۵۲۸]

در این که ملکم و بسیاری از روشنفکران آن عصر، حتی روشنفکران مذهبی، از روحانی و غیرروحانی با ایجاد نوعی این‌همانی بین اسلام و قوانین غربی، وسیله‌ای برای انتشار این قوانین و پذیرش مشروطیت در جوامع شرقی فراهم آورده‌اند، تردیدی نیست. من پیش از این از مخالفت آخوندزاده با این نوع تفکر و با این شیوه‌ی انتقال تمدن غربی، در بحث راجع به نقدِ «یک کلمه»ی مستشارالدوله و در بحث مربوط به مشکل روشنفکران به تفصیل سخن گفته‌ام. ملکم هم سال‌ها پیش از این سخنرانی در لندن (فوریه ۱۸۹۱)، همین شیوه را به‌صورت آشکارتر در رساله‌ی «نوم و یقظه» مطرح بحث و از آن دفاع کرده است. اما این شیوه تطابق دادن تمدن غرب با اسلام و یافتن منشئی اسلامی برای آن به ملکم اختصاص نداشته است. و چنان که در مباحث آتی این کتاب نشان خواهم داد، حتی آیت‌الله نائینی و بسیاری از روحانیون مشروطه‌خواه دیگر هم به این شیوه توسل جسته‌اند. اگر ملکم در شماره‌ی پنجم *قانون* می‌نوشت که «اصول این قانون بطوری مطابق اصول اسلام است که میتوان گفت سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند»، سال‌ها پیش از او میرزا یوسف خان مستشارالدوله در «یک کلمه»ی خود، درباره‌ی مواد اصلی اعلامیه‌ی حقوق بشر، مندرج در مقدمه‌ی قانون اساسی فرانسه، چنین می‌نوشت: «چندی اوقاتِ خود را بتحقیق اصول قوانین فرانسه صرف کرده، بعد از تدقیق و تعمق، همهٔ آنها را بمصداق لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین با قرآن مجید، مطابق یافتم. زهی شرع مبین که بعد از تجربه‌های هزار و دویست و هشتاد سال، بیهوده نگشته و زهی حبل متین که...» [۵۲۹]

اما مستشارالدوله که یکی از پیشگامان و مدافعان معروف اصل «تطابق دادن تمدن غرب با اسلام» بود، بر خلاف ملکم، مورد لطف و محبت حامد الگار قرار می‌گیرد. حتی از او دفاع هم می‌شود، آن هم به بدترین شیوه‌ها، به این شیوه که این یکی مسلمان معتقد است و آن یکی نامسلمان متظاهر.

می‌نویسد: «اختلاف مشخصی بین عقاید ملکم و میرزا یوسف خان وجود دارد، زیرا ایجاد معادله مابین اروپای مترقی و ایده‌آل اسلامی از جانب ملکم صرفاً جنبهٔ مصلحتی داشت، در حالی که ظاهراً میرزا یوسف به این امر یک اعتقاد واقعی داشته است. درواقع تمایل "یک کلمه" در این جهت است که نشان دهد که از آنجا که کمال مطلوبهای سیاسی اروپا با اسلام مطابقت دارد» برای دست یافتن به «ترقی و رفاهی» که در اروپا وجود دارد، آن چه که مورد نیاز است: «احیاء شریعت و اساس و پایهٔ دولت قرار دادنِ آن» است. و سپس برای این‌که نشان دهد میرزا یوسف خان «عقاید ضددینی» نداشته است، به نقد و نظر آخوندزاده درباره‌ی «یک کلمه»ی او استناد می‌کند.[۵۳۰] اما برعکس آن چه که الگار می‌پندارد، این روشنفکر بی‌دین و به‌زعم او نامسلمان یعنی ملکم بود که به‌روشنی و آشکاری مدعی شد که باید «شریعت اساس و پایهٔ دولت» قرار گیرد و به‌انحای مختلف از این موضوع، همان‌گونه که نشان داده‌ام، در *قانون* بحث کرد و حتی تا آن جا پیش رفت که صریحاً مدافع «دولت شرعی» به‌ریاست میرزای شیرازی و علمای دین شد. این‌که ایمان قلبی به دین داشت یا نداشت، چه مشکلی را حل می‌کند؟ من هم معتقدم که روشنفکری چون او نه به اسلام و نه به مسیحیت که به هیچ دینی اعتقاد نداشت.

درباره‌ی روشنفکری چون او، نه درباره‌ی دینش که درباره‌ی اندیشه و عملش باید به پژوهش و تحقیق پرداخت. اما الگار بر اساس نظریه‌ای که در مورد ملکم پرداخت، نمی‌تواند باور کند که نامسلمان بی‌دینی چون ملکم چنان بالای دست مسلمانان دوآتشه بلند شود که یکسره، مدافع حکومت شرعی گردد، آن‌هم فقط به‌ریاست مجتهد اعدل اعلم افضل. درک چنین تناقضی برای او آسان نیست. اگر شماره‌های *قانون* را به‌درستی و به‌دقت برمی‌رسید، بی‌تردید کل نظریه‌اش درباره‌ی ملکم که در سرتاسر کتابش در صدد اثبات آن است ــ که او مروج تمدن غربی در لباس اسلام بود ــ در هم می‌ریخت. اگر نه، شکل و شمای دیگری پیدا می‌کرد و در نهایت به این جا منجر می‌شد که او در دوره‌ای از سرِ مصلحت مدافع اصلِ تطابقِ تمدن غربی با

اسلام بود و پس از مدتی باز از سر مصلحت، از این اندیشه بازگشت و صریحاً مروج اندیشه‌ی ایجادِ «دولت شرعی»، مجلس شورا به‌رهبری مجتهدین و اجرای قوانین شرعی و اسلامی شد.[۵۳۱]

الگار برای تکمیل نظریه‌اش و برای آن‌که نشان دهد ملکم و میرزا یعقوب پدرش در اسلام آوردن صمیمی نبوده‌اند، صفحات بسیاری از کتابش را به بدترین شیوه‌ها سیاه می‌کند و در استدلال‌های ریز و درشتی که درباره‌ی بی‌اعتقادی و نامسلمانی آن دو می‌آورد، حتی از نام ارمنی «ملکم» هم درنمی‌گذرد، می‌نویسد: «دلایلی را که به‌طور کلی دال بر عدم صمیمیت وی [ملکم] در قبول اسلام می‌باشد، ذکر می‌نمائیم. اول آنکه ملکم در تمام مدت عمر نام ارمنی و مسیحی خود را حفظ کرد. نام پدرش یعقوب، اسمی است که هم مسلمانان و هم مسیحیان انتخاب می‌نمایند. بدینجهت هنگام تشرفِ میرزا یعقوب به دین اسلام لزومی برای تغییر آن نبوده است و منتهی می‌بایستی هاکوپ را به یعقوب برگردانند... ولی حفظ نام ارمنی [ملکم] می‌تواند دلیلی بر عدم صمیمیت کامل او در قبول دین اسلام باشد.»[۵۳۲] الگار در این سوء‌سابقه‌تراشی‌ها برای عدم اعتقاد میرزایعقوب، پدرِ ملکم، چنان شتابزده عمل می‌کند که نه‌تنها متوجه بدخوانی اسناد و درهم ریختن آنها نمی‌شود، بلکه مطلب مهمی را به حاشیه می‌برد، تا متن سخنش را ثابت کند و چون این مسئله از جهت شیوه‌ی کار او اهمیت دارد، من به‌تفصیل به آن می‌پردازم.

محیط طباطبایی در مقدمه‌ی خود بر «مجموعه آثار ملکم»، درباره‌ی پدرش میرزا یعقوب می‌نویسد که او پس از تبعید از ایران در استانبول می‌زیست و با ایرانیان و رجال دولت ناصری که برای سفر به اروپا به‌عزمِ سفر حج از استانبول می‌گذشتند «ملاقات و معاشرت می‌کرد و در مسائل مربوط به ایران و آینده آن، با آنان مباحثه و مناقشه می‌کرد، چنانکه فرهاد میرزا [معتمدالدوله] یکی از مکاتیب او را که خالی از فایده نیست با جوابی که خود بر آن نوشته در سفرنامهٔ حج خویش ذکر کرده است»، طباطبایی پس از این می‌نویسد که میرزا یعقوب در سال ۱۲۹۸ قمری در استانبول درگذشت و

«چنانکه حسام‌السلطنه در سفرنامهٔ حج خویش ذکر می‌کند به آئین اسلام به خاک سپرده شد.» و عین مطلب حسام‌السلطنه را از سفرنامهٔ حج او می‌آورد که ما بخشی از آن را نقل می‌کنیم: «خبر فوت میرزا یعقوب خان پدر میرزا ملکم خان رسید. صحبت از مذهب او شد، جناب معین‌الملک میگفتند میرزا یعقوب خان مذهب شیعه را اختیار کرده بوده است و وصیت نموده او را در قبرستان مسلمانان دفن کنند.» محیط طباطبایی پس از نقل مطلب حسام‌السلطنه به مؤلف *تاریخ بیداری ایرانیان* ایراد می‌کند که «پس اینکه در تاریخ بیداری ایرانیان می‌نویسد وقتی که ملکم خان در پایتخت ایتالیا مقیم بود، میرزایعقوب خان در اسلامبول بدرود زندگانی گفت و او را در مقبرهٔ ارامنه دفن کردند. پس از اطلاعِ میرزا ملکم خان از فوتِ پدر، به اسلامبول رفته و نبش قبرِ پدرش را کرده، او را به مقبرهٔ مسلمانان نقل داده، مطلبی کاملاً بی‌اساس است، زیرا در موقعی که پدر ملکم مرد، او وزیر مختار ایران در لندن بود نه ایتالیا و بشهادت حسام‌السلطنه و اعتراف مشیرالدوله وزیر مختار ایران در اسلامبول، به آئین مسلمانی بر طبق وصیت او دفن و کفن شده است.»[۵۳۳]

اما اسماعیل رائین به‌شیوه‌ی ناپسند در نقل اسناد، بدون ذکر مأخذ، از همان مقدمه‌ی محیط طباطبایی، بخشی از همان مطلب سفرنامه‌ی حج حسام‌السلطنه را در کتابش نقل می‌کند، بی‌آن که اشاره‌ای به نوشته‌ی طباطبایی بکند و یا بنویسد که این سند را از کجا آورده است. این بخش همان بخشی است که موضوع دفن میرزا یعقوب در قبرستان مسلمانان در آن آمده است. رائین در این نقل و انتقالِ بدون مأخذ، اشتباه فاحشی هم مرتکب می‌شود و آن این است که مطلب را به‌جای آن که به سفرنامه‌ی حجِ حسام‌السلطنه ارجاع دهد به سفرنامه‌ی حجِ فرهاد میرزا معتمدالدوله ارجاع می‌دهد.[۵۳۴] علت اشتباه او هم مشخص است: نوشته‌ی طباطبایی را درست نخوانده است.

اما الگار با این اسناد چه می‌کند؟ در بخشی از کتابش می‌نویسد: میرزا یعقوب «... از بعضی از جنبه‌های اسلام صمیمانه جانبداری می‌کرد، ولی این نظریه فاقد هرگونه اعتقاد روحی و باطنی بود، به همین جهت تعجب‌آور نیست

که میرزا یعقوب در پایان عمر گویا به عقیدهٔ پدران خود بازگشت و وصیت نمود که او را در قبرستان ارامنهٔ استانبول دفن نمایند. تا اینکه ملکم که حفظ ظاهری شعائر اسلامی هنوز برایش اهمیت داشت، نبش قبر نموده، جسد پدر را از آن قبرستان منتقل نمود.»[۵۳۵] و این مطلب را در زیرنویس (شماره ۳۳ کتابش) به مقدمه‌ی محیط طباطبایی بر مجموعه آثار ملکم ارجاع می‌دهد و بلافاصله می‌نویسد: «ولی معتمدالدوله [فرهاد میرزا] در سفرنامهٔ حج خود... گزارش داده است که میرزا یعقوب وصیت نموده او را در قبرستان مسلمانان دفن کنند» آن‌گاه سند گفته‌اش را این‌گونه به دست می‌دهد و می‌نویسد: (نقل شده در رائین... صص ۲۷ و ۲۸)[۵۳۶]

بدین‌ترتیب، الگار بدون توجه به شیوه‌ی استدلال طباطبایی، مطلب نادرستی را (که نادرستی آن را طباطبایی به‌طور مستند، با استناد به سفرنامه‌ی حسام‌السلطنه، نشان داده است) به نوشته‌ی او ارجاع می‌دهد. طوری که برای خواننده این توهم ایجاد می‌شود که آن مطلب نادرست، مورد تأیید طباطبایی است، و بدتر از آن همان اشتباه رائین را تکرار می‌کند و مطلب حسام‌السلطنه را به معتمدالدوله نسبت می‌دهد، بی‌آن‌که دقت کند این همان مطلبی است که طباطبایی به‌استناد آن، نادرستی شایعه‌ی نبش قبر پدرِ ملکم را باز نموده است.

به‌راستی این همه درهم‌نویسی و اشتباه‌نویسی برای چیست؟ آیا همه‌ی اینها برای این است که نشان داده شود که انسانی در ادعای مسلمانی‌اش صادق نبوده است یا ریشه در امر دیگری دارد، امر بدخوانی منابع؟ البته الگار اهل زبان نیست و احتمال لغزش‌هایی از این دست در نوشته‌های او وجود دارد. چنان که در چند مورد با بدخوانی منابع به نتایج نادرستی هم رسیده است. ازجمله، میرزا آقاخان کرمانی در زمانی که سید جمال‌الدین اسدآبادی در لندن بوده است، نامه‌ای به ملکم می‌نویسد و در آن نامه از قول جوانی که «پسر یکی از اوصیاء باب»[۵۳۷] بود، پیغامی به سید جمال‌الدین می‌فرستد به این مضمون: که آن جوان درباره‌ی سید جمال‌الدین گرچه «تمجید» بسیار دارد اما می‌گوید چرا سید «در بعضی مواضع بخلاف علم و وجدان خود، بناحق و افترا سخن

میگوید.» جوان «اصرار دارد» بر این که اگر سید جمال‌الدین دلیل و برهانی برای حرف‌هایش دارد آنها را در رساله‌ای بنویسد، و می‌گوید سید مطمئن باشد که «هیچگونه منع و تعرضی نسبت بایشان از طرف کسی متصور نیست. حتی ما که خودِ این طایفه هستیم کمال ممنونیت را داریم که حقیقت و حمیت ما را به میدان بگذارند...»[۵۳۸]

اما الگار در استناد به همین نامه در حاشیه‌ی کتابش می‌نویسد: «میرزا آقاـ خان طی نامهٔ بدون تاریخی به ملکم (Supplement Persan pp.117-118) پیشنهاد می‌کند که سید جمال‌الدین به نگارش ردیه قاطعی بر بابیگری تشویق گردد، ولی جالب آن است که در همین نامه از خود بعنوان یکی از اعضای این فرقه یاد می‌کند.»[۵۳۹] چنان‌که پیداست الگار به‌اشتباه و با بدفهمی و بدخوانی آن نامه، «ضمیر» ما را در این عبارتِ «حتی ما که خودِ این طایفه هستیم» و از قول همان جوان نقل شده، متوجه‌ی آقاخان می‌کند و او را حتی در اواخر عمرش، از اعضای فرقه‌ی بابیه قلمداد می‌کند. و این دو سه سال آخر عمر آقاخان، زمانی است که او حساب و کتابش را با هرچه دین و مذهب و به‌خصوص با تفکر بابی و ازلی روشن کرده است و از قضا در همین نامه‌ی مورد بحث، درباره‌ی ارتباطش با آن «جوانِ» بابی چنین می‌نویسد: این جوان «... فهمی زایدالوصف و فراستی فوق‌العاده دارد، زبان انگلیسی را خیلی خوب میداند، از ترس مسلمانان به‌تبدیل لباس در میان ارامنه بسر میبرد، با بنده یکنوع خصوصیت دارد، زیرا که مرا مخل آسایش خود نمی‌یابد و به این واسطه امنیت دارد، هرچه می‌خواهد می‌گوید، منهم اغلب با او مجادله می‌کنم و می‌گویم سخنان شما اغلب موهومات است...»[۵۴۰]

الگار در جایی دیگر از نوشته‌اش، به آن نامه‌ی آقاخان به ملکم که در آن، هم به پیغام سید جمال اسدآبادی درباره‌ی میرزای شیرازی به ملکم و هم به موضوع جعل مهر و امضای میرزای شیرازی تصریح شده است، به‌گونه‌ای استناد می‌کند که نشان می‌دهد درست متوجه مطلب نشده است. در نامه‌ی آقاخان، در پیام سید جمال به ملکم و از قول سید جمال آمده بود که در

روزنامه‌ی *قانون* بنویسید که چرا مثل جناب میرزای شیرازی، نایب امام که رهبر پنجاه‌میلیون شیعیان جهان است «نباید کاری کند که اقلاً مثل پاپ ایطالیا» باشد و از تمام دول، سفرا به نزد او بیایند... الگار با خواندن این نامه‌ی آقاخان، چنان پنداشته است که این پیغام خود آقاخان است به ملکم، و با نقل آن پیغام از قول آقاخان، در متن کتابش می‌نویسد: «موضوع عنوان ساختن میرزا حسن شیرازی بمنزله پاپ شیعیان در «قانون»، با کلماتی بیان گردید که تأثیر میرزا آقاخان را در آن نشان می‌دهد.»[۵۴۱] بعد با توجه به همین مطلب، در حاشیه‌ی همان صفحه‌ی کتابش، اظهار شگفتی می‌کند که «جالب آن‌است که جمال‌الدین نیز از میرزا حسن شیرازی بعنوان پاپ ایران یاد میکند»[۵۴۲] و ارجاع می‌دهد به این نوشته: "The Reign of Terror in Persia. p246"، یعنی متوجه نشده است که آن سخن آقاخان، پیام سید جمال‌الدین است به ملکم و نه حرف خود آقاخان.

جالب‌تر از همه این که، الگار نیز عین نوشته‌ی آقاخان را از همین نامه درباره‌ی فکر جعل فتوایی به‌نام میرزای شیرازی، نقل می‌کند و متوجه موضوع جعل نمی‌گردد. (در استناد آدمیت به این نامه، چنان که پیش‌تر دیده‌ایم، سه سطر اول آن نامه که حاوی همین موضوع بود، حذف شده بود، اما در کتاب الگار آن سه سطر عیناً نقل می‌شود) و عیناً به پیروی از استنباط آدمیت و شیوه‌ی استدلال او، چنان نشان می‌دهد که انگار آقاخان با اصل کار استفتا و اخذ فتوا از میرزای شیرازی، دال بر تحریم پرداخت مالیات به دولت مخالف بوده است.[۵۴۳] نیز در صفحات بعد باز هم بدون ذکر نام آدمیت، به شیوه‌ی او و با توجه به مستندات او، می‌نویسد، آقاخان «هیچگاه با تمام قلب همکاری با علما را حتی بمنظور یک اقدام مصلحتی موقت تأئید نکرد و یکبار نیز صریحاً به ملکم نوشت که ما باید امید خود را از این چندنفر ملای احمق بی‌شعور قطع کنیم و خودمان کاری انجام دهیم.»[۵۴۴] الگار گرچه بر سر ماجرای لاتاری و خلق و خو و اخلاق و منش ملکم با آدمیت، اختلاف بجا و اصولی دارد، اما در نوشته‌ی خود در بسیاری جاها عیناً از شیوه‌ی استنباط و

استدلال آدمیت سودجسته و پیروی کرده است. او با آن که کتاب خود را علیه ملکم نوشته است، اما همچنان تحت تأثیر همان گفته‌ی آدمیت است که ملکم مدافع بدون قید و شرط تمدن فرنگی است. تنها تفاوت او با آدمیت در این است که الگار رنگ و لعاب اسلامی سخن ملکم را همه‌جا باز نموده است و آن را به دورویی، حیله و ریاکاری او نسبت داده است، و آدمیت تا توانسته است رنگ و لعاب اسلامی سخن او و دیگر روشنفکران این دوره را از کلامشان زدوده است، تا به‌گمان خود ذات زلال و روشنِ اصلِ سخن آنها را بازنمایاند. چرا که معتقد است که این رنگ و لعاب‌های اسلامی بر اساس مصلحت‌های جامعه‌ی اسلامی و از سر مصلحت‌های صرفاً سیاسی به آن سخنان افزوده شده است. البته آدمیت در این نوع داوری تا اندازه‌ای محق است، اما نادیده‌گرفتن مطالب اسلامی، و شیوه‌ی استدلالی که در نوشته‌های روشنفکران این دوره مطرح شده است، یعنی نادیده‌گرفتن مهم‌ترین مسئله‌ای که ما ازآن به کرّات به تقلیل (reduction) اساسی‌ترین مفاهیم یادکرده‌ایم.

اگر از ملکم، که از اساسی‌ترین اصول تفکر پیشین خود برگشت، بگذریم، سخنان دیگر روشنفکران مشروطه‌خواه و حتی سخنان خود ملکم در دوره‌ای از زندگیش، صرفاً با رنگ و لعاب اسلامی ارائه نشده‌اند. بلکه با ارزش‌های اسلامی تفسیر و تبیین و توضیح هم شده‌اند. وقتی اساس مشروطیت به امرهم شورا بینهم و اساس آزادی بیان و قلم به امر به معروف و نهی از منکر و اساس دموکراسی غربی از اسلام دانسته شد و به موازاتِ ارزش‌های اسلامی معنی و مفهوم شد، دیگر با مقوله‌ی (discourse) تازه‌ای سر و کار داریم که نه غربی است و نه اسلامی. همان چیزی است که از آن به «مشروطه ایرانی» یادکرده‌اند: شیر بی یال و دم و اشکم. یا دست‌پخت و آمیزه‌ی نامأنوسی از اسلام و دموکراسی که با صد من سریش به هم وصل شده است.

واقعیت این است که نه آدمیت و نه الگار هیچ‌کدام ملکم واقعی را به ما نشناسانده‌اند. «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی»، حکمی که آدمیت از قول ملکم بر سر زبان‌ها انداخت، چنان در جامعه‌ی روشنفکری ایران جا باز

کرد که همچنان اساس و ملاک بسیاری از داوری‌های ما درباره‌ی تجدد و تاریخ تجدد در ایران است، صفحات بسیاری هم بر اساس همین حکم سیاه شده است و نتیجه‌گیری‌های نارسا و نادرستی هم از آن در باب تاریخ ایران به دست داده شده است. از روشنفکر مارکسیست لنینیستی چون احسان طبری که مقام نظریه‌پردازی یک حزب سیاسی را هم به یدک می‌کشید گرفته تا جلال آل‌احمد، روشنفکرِ از مارکسیسم بریده و به اسلام پناه برده، در همین دام درغلتیده‌اند و تحقیقات دانشگاهی و شبه‌دانشگاهی هم از این نوع جعلیات و تبلیغات تاریخی و شبه‌تاریخی، مصون نمانده است.

مهم این نیست که مورخی در کار خود اشتباه کند یا به برداشت نادرستی برسد. در هر کجای دنیا ممکن است مورخی دچار اشتباه شود. اما در هیچ کجای دنیا، جز کشورهایی چون ایران عزیز ما، به‌آسانی ممکن نیست که برداشت‌های اشتباه، جزو «باور»های روشنفکران آن جامعه گردد. در کشورهای متمدن، اشتباهاتی از این دست، به برکت تحقیقات، تفکر و آموزش، تصحیح می‌شود و درنتیجه آثار مخرب آن نوع برداشت‌ها، خنثی می‌گردد. اما در کشور ما که همچنان بعد از دو انقلاب بزرگ، گرفتار استبداد دوسویه، یعنی استبداد حکومت و استبدادِ جامعه‌ی استبداد زده است، نه نقد و نظر، و تحقیق و تفکر، به‌معنای واقعی وجود دارد و نه جامعه عرصه‌ای است برای برخورد اندیشه‌ها.

روشنفکر چنین جامعه‌ای هم روشنفکری است سردستی و باری به هر جهت، یا مقلِد است یا مقلَد، یا امام است یا مأموم. و در هر دو حالت متعصب و خشک‌اندیش. میراث روشنفکری ایران معاصر، به‌معنی واقعی کلمه، فاقد تفکری اصیل و اندیشه‌ای روشن است. اشتباه نشود، منظور من این نیست که در این نوشته یا آن نوشته از فلان فکر یا اندیشه سخن گفته نشده است. بسیار هم گفته شده، اما هیچ‌کدامشان واجد اصالت نیست. فکر و اندیشه‌ای نیست که از سر تأمل و «اندیشیدن» ایرانی حاصل شده باشد. پژواک نارسای سخنان دیگران و اندیشه‌های این یا آن متفکر بیگانه است که به جامه‌ی زبان فارسی

درآمده است. روشنفکر ایرانی حتی آن‌جا که می‌خواهد آگاهانه ایرانی بیندیشد و از خود «جَنم» و مایه‌ای نشان دهد، می‌شود جلال آل‌احمد که اندیشه‌اش معجونی است از نوعِ تخیلات و تأملات «اِمه سزر» و «فانون» با چاشنی و درهم‌جوشی از سارتر و آخوندیسم خودی. درنتیجه متحد سخن‌شناس و همدردش دکتر علی شریعتی از آب درمی‌آید،[۵۴۵] و محقق دستیارش، شاعری که بر اساس شیوه‌ی آل‌احمد، برای «خیام نیشابوری» پرونده «سلطنت طلبی» ترتیب می‌دهد تا نشان دهد که روشنفکران هرکجا که با آخوند و روحانی، یعنی نمایندگان حکومت شرع مخالفت کردند، از آن طرف غلتیدند و به دامان سلطنت درافتادند، و همنشین و همدم و جلیس شاه یا سلطان، یعنی نمایندگان حکومت عرف شدند.[۵۴۶] حاصل سخن آن که به همین سادگی به روشنفکران معاصرش خطاب کند که هشدار: مخالفت با آخوند یعنی همکاری با شاه و دستگاه ظلمه و جور. همان داستان معروف سیاه یا سفید دیدن. اگر جلال آل‌احمد، ملکم یا روشنفکران عصر مشروطه را به‌درستی می‌شناخت و با کارهایشان آشنا می‌بود، هم *غرب‌زدگی* و هم *در خدمت و خیانت روشنفکران*، دو کتاب مهم او به‌شیوه‌ای دیگر نوشته می‌شد و حتی ممکن بود به نتایجی کاملاً متفاوت برسد.

آل‌احمد سال‌ها پس از ملکم، بی آن‌که بداند، عَلَم تفکرش را بر فراز خرابه یا قصری پوشالی برافراشت که سال‌ها پیش از او، اساسش را ملکم پی نهاده بود و طرحش را هم او ریخته بود. نویسنده‌ی *غرب‌زدگی* و *در خدمت و خیانت روشنفکران* آن اندازه بی‌همت بود که حتی به خود زحمت نداد درباره‌ی موضوعی که آن همه موردعلاقه‌اش بود، یک‌بار نوشته‌های ملکم و روزنامه‌ی قانونش را دقیق بخواند، و این همه بد و بیراه نثار کسی نکند که معلم راستین و راهبر پیشگامِ اندیشه‌های خودِ او بود و همان‌گونه هم عمل‌کرده بود که آل‌احمد عمل کرد. با این تفاوت که اگر ملکم در میان روشنفکران عصر قاجار و دوره‌ی نهضت مشروطیت، به‌نوعی آل‌احمدِ زمان خود بود، لااقل می‌دانست که کیست و چه می‌کند، اما مضحکه‌ی فضاحت‌بار و «تراژدی» چندش‌آورِ

ماجرا در این است که آل‌احمدِ دوره‌ی پهلوی نمی‌دانست که همان ملکمِ دوره‌ی قاجار است با تفاوت‌های اندک اما مهم.

آل‌احمد دوره‌ی پهلوی کاریکاتوری بود از ملکم دوره‌ی قاجار. پس فاقد اصالت بود. لااقل ملکم، در سیر تفکرش، اگرچه به اسلام رسید و در پی ایجاد دولت شرعی به ریاست مجتهدین افتاد، یا تا به آن جا پیش رفت که گفت «همه چیز باید اسلامی» باقی بماند، اما در دام‌چاله‌های فرهنگ قومی و «بومی گرایی» (nativism) و سانتی‌مانتالیسم آبکی شرقی گرفتار نیامد. بومی‌زدگی و بومی‌گرایی که به‌قول «ادوارد سعید» دست‌پخت همان امپریالیسمی بود که روشنفکر «بومی‌گرا»یی چون آل‌احمد،[547] دن‌کیشوت‌وار به جنگش می‌رفت و گاه اساسی‌ترین اصولِ تمدن و فرهنگ غربی را نفی می‌کرد. حال آن که ملکم هنوز آن اندازه انصاف داشت که اگر در فکر چاره‌ای برای درد خودی بود و حتی در اوایل حکومت مظفرالدین شاه، از اصلاحات بر «اساسِ موازین اسلام» دم می‌زد، به نفی تمدن غرب برنیامد. در همین زمان ملکم در یک گفتگو که به‌زبان انگلیسی در یکی از نشریات انگلیسی در ۱۸۹۶ میلادی منتشر شده است و احتمالاً آخرین گفتگوی با اوست که در دست است، صریحاً چنین اظهار کرد: «ناآرامی پنهان اما گسترده‌ای در جوامع مسملین به وجود آمده است که اروپائیان کمترین اطلاعی از آن ندارند. و این واقعیتی انکارناپذیر است که این جنبش روز به روز و لحظه به لحظه گسترده‌تر می‌شود ... عصر جدیدی آغاز شده است. سرعت ارتباطات، سهولت سفر و نشر آرا و عقاید به متفکران ایرانی آموخته است که نظمی مبتنی بر اصول اساسی تمدن جدید به وجود آورند. اما اساس این نظم باید با دقت تمام بر موازین اسلامی استوار شود. ما پذیرای تنظیمات و اصلاحات غربی و تمدن مسیحی نیستیم. همه‌چیز باید اسلامی باشد.»[548]

اما آل‌احمد، آن اندازه از تاریخ ایران و تاریخ تحولات روشنفکری آن بی‌اطلاع است که در *غرب‌زدگی* می‌نویسد: «... دیگر غرب‌زدگی‌های صدر اول مشروطیت از زبان و قلم ملکم خان و طالب اوف و دیگران... و تا آنجا که

صاحب این قلم می‌بیند، این حضراتِ "مونتسکیو"های وطنی هرکدام از یک سوی بام افتادند... همگی به این بیراهه افتادند که پس اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» و در حاشیه‌ی کتابش درباره‌ی همین جمله، یعنی «اخذ تمدن فرنگی...» چنین می‌نویسد: «عین جمله ملکم است از مجموعه آثارش، چاپ محیط طباطبایی... و نیز مراجعه کنید به فکر آزادی از فریدون آدمیت...»[۵۴۹] و در جایی دیگر می‌نویسد که «در فاصله چاپ اول و دوم [غرب‌زدگی]، کتابی منتشر شد بنام "مرجعیت و روحانیت"... با پرگویی مألوف... اما حکایت‌کننده از شعور و آگاهی نسبی به این مسائل و مسؤولیت‌ها و با راه‌حل هایی، بخصوص در مقالات مهندس بازرگان استاد دانشگاه و سید محمود طالقانی امام مسجد هدایت که بجای مرجع تقلید واحد، نوعی شورای فتوا دهنده را پیشنهاد کرده بودند.»[۵۵۰] و آل‌احمد نمیدانست که سال‌ها پیش از بازرگان و طالقانی، در صفحات روزنامه‌ی *قانون* ملکم، همان روشنفکرانی که به‌عقیده‌ی او «جاده‌صاف‌کن‌های غرب‌زدگی» بودند، از «ریاست مجتهدین»، تشکیل «مجلس علما»، فقها و «مجتهدین» یا مجلسی که به «دستیاری ملاها» «حدود سلطنت و حقوق رعیت» را «موافق شریعت» تعیین کند، به‌انحای مختلف و به‌شکل‌های گوناگون سخن گفته بودند. دقیق و بی‌ابهام هم سخن گفته بودند. و راه‌حل شورایی برای انتخاب مجتهد اعلم و افضل و اعدل هم داده بودند. بهتر از آن چه که آل‌احمد به‌عنوان طرحِ «شورای اجتهاد» شنیده یا خوانده بود.

همه‌ی تلاش آل‌احمد در نقد تفکر روشنفکری ایران، در این خلاصه شده بود که پرونده‌ای بسازد برای آن دسته از روشنفکرانی که به‌نوعی با استبداد مجتهدین و روحانیون و مهم‌تر از آن با استبداد شرعی و دینی مخالف بوده‌اند: پرونده‌ی همکاری با سلطنت و نمایندگان حکومت عرف. حتی دست از سرعرفای ما برنداشت و نوشت: «حوزه عرفان و تصوف در سراسر تاریخ اسلامی ایران تا اوایل صفویه حوزهٔ ارتداد و روشنفکری است... همهٔ عرفا و صوفیان بزرگ نوعی چون و چرا کنندگان بوده‌اند در قبال سلطهٔ تحجر فقهای

قشری، و سرنسپارندگان بوده‌اند به مراجع قدرت شرع، اما در مقابل مراجع قدرت عرف، اغلب ایشان ساکت بوده‌اند، و فوراً بپرسیم که آیا روشنفکران معاصر همان راه عرفا را نمی‌روند؟...» و شاهد مثال هم می‌دهد که «سراسر اسرار التوحید، در عین حال که کوچکترین معارضه‌ای با حکومتها ندارد، پر است از اشارات زندقه‌آمیز شخص بوسعید ابی‌الخیر در تسهیل و امهال مذهبی و... آیا چنین نمی‌نماید که عرفای بزرگ ایرانی از طرفی اولین فراموش کنندگان قدرت حکومتهایند یا رضایت‌دهندگان به آن؟»[۵۵۱] و آن گاه که می‌رسد به دوران اخیر، کارنامه‌ی صدساله‌ی روشنفکران ایران را چنین خلاصه می‌کند، روشنفکر ایرانی «از اوان آشنایی با فرنگ تا به امروز مدام گرفتار یک دور و تسلسل احمقانه است میان روحانیت و حکومت. این دو قدرت اصلی... از قضیهٔ تحریم تنباکو بگیر تا به امروز، در تمام این صدسالهٔ اخیر، روشنفکر ایرانی با هوائی از اروپا و امریکا در سر و مردد میان قدرت حکومتها و عزلت عارفانه، و خسته از مردم و بیخبری‌شان، و کلافه از تحجر روحانیت، در آخرین دقایق حساسِ برخوردهای سیاسی میان روحانیت و حکومت، اغلب طرف حکومت را گرفته است. چرا که تنها حکومتها قادر بوده‌اند که به اتکاء پول نفت بهترین مزدها را به او و به آراءاش بدهند و در مقابلِ آراء تعدیل شدهٔ او رفاه زندگیش را تأمین کنند.»[۵۵۲]

آل‌احمد با این داوری‌ها، قدرت پرتوان «روحانیت» را به رخ روشنفکر می‌کشید که اگر می‌خواهی با استبداد حکومتِ عرف و شاه، و با استعمار مبارزه کنی یک راه بیشتر نداری: همدست شدن با روحانیون، چرا که روحانیون همیشه مدعی و مخالف حکومت عرف و استبداد و مخالف استعمار بوده‌اند. به‌زعم او در استعمارستیزی، «روحانیت تشیع به‌اعتبار دفاع از سنت، نوعی قدرت مقاوم است در مقابل هجوم استعمار» و در استبداد ستیزی، «همهٔ حکام زمان به‌اعتقاد شیعه غاصبند و به این ترتیب شیعه هیچ الزامی یا اجباری در اطاعت از حکومت ندارد... اگر شیعه سخت مالیات می‌دهد... و اگر پول حکومتها این چنین حیف ومیل می‌شود، چرا که آنرا

"پول مظلمه" می‌دانیم... و بسیاری عوارض دیگر هم از این اعتقاد برمی‌خیزد.» اعتقادی که حاصل آن این است که «روحانیت تشیع، امر حکومت و دخالت در سیاست را امری دور از صلاحیت ذاتی خود نمی‌داند. بلکه بصراحت مدعی و رقیب هر حکومتی است. دعوی رقابتی که روحانیت تسنن اصلاً به آن تفوه نمیکند.»[553]

و آل‌احمد نمی‌دانست، که مرشد و معلم راستین او ملکم و روشنفکران همدستش، سال‌ها پیش از او، روشن‌تر و شسته‌رفته‌تر از او، از همین قدرت روحانیت تشیع و از همان اصلِ اعتقادی آن‌که یکی از موانع بزرگ پیشرفت جامعه‌ی مدنی و نظم و قانون عرفی در ایران است، این‌گونه سخن می‌گفتند:

«در میان ملل سنی، سلطان عثمانی رئیس مطلق و خلیفه مفترض‌الطاعه است. وضع دولت ایران نقطه‌مقابل این است. موافق مذهب شیعه، سلطنت حالیه ایران خلافِ اصول اسلام و شاه غاصب است. بنا بر این عقیدهٔ مذهبی، امروز در ایران دو حکومت است یکی مشروع که متعلق به علمای دین است، یکی دیگر غصبی که دستگاه ظلمه می‌گویند. خدام دولت مشروع یعنی مجتهدین بالضروره، دشمن این دستگاه هستند. از شاه ابداً نشان و مواجب قبول نمی‌کنند. حتی آن مسلمانان که داخل نوکری سلطنت شاهی شده‌اند، مواجب خود را حرام و خدمتِ این سلطنت را گناه می‌دانند و این مباینتِ دو حکومت، بطوری در قلب این ملت رسوخ دارد که عموم شیعیان با همه فقر خود علاوه بر آن مالیات که دستگاه ظلمه جبراً می‌گیرد، چند فقره مالیات دیگر به اسم زکوة و خمس و ثلث، بدون هیچ اجبار و محض ادای فریضه دین به مجتهدین میدهند.» (ش بیست وششم، ص ۲)

و سال‌ها پیش‌تر از آل‌احمد هم به فکر استفاده و بهره‌وری از این قدرت عرف‌ستیز روحانیت افتاده بودند و دائم از استانبول به عتبات در رفت و آمد بودند، تا همان اصلِ اعتقادی شیعه را به علمایش بفهمانند. آل‌احمد آن اندازه

از تاریخ تحولات فکری جریان‌های روشنفکری ایران بی‌اطلاع بود که نمی‌دانست مهم‌ترین بهره‌ی عمر و زندگی آقاخان کرمانی بر سر همین اصل اعتقادی و جلب حمایت روحانیون برای سقوط حکومت عرف و سلطنت ناصرالدین شاه به هدر رفت. و حتی نمی‌دانست که آقاخان آن‌گاه به صدا درآمد که از آن همه تلاش سرخورد و دلزده از هرچه آخوند و هرچه قاجار به ملکم نوشت که: «باید قطع‌نظر از این طایفه‌ی قاجار و چند نفر ملای احمق بی‌شعور» کرد. آل‌احمد نمی‌دانست که در مخالفتش با ورودِ نظم تمدن غربی و در بازگشتش به اسلام و پناه بردن به قدرت روحانیون، همان‌گونه عمل می‌کرد که پیش‌تر از او، ملکم در اواخر حکومت ناصرالدین شاه عمل کرده بود، با تفاوت‌هایی در راه و روش و دید. تفاوت‌هایی که بیشتر متأثر از شرایط متفاوت زمان بود. زمان قاجار و تفاوت‌هایش با دوره‌ی پهلوی.

چنان‌که پیش‌تر گفته‌ام، آل‌احمد در این ندانستن‌ها و تسلیم شدن‌ها به یک «باور» غلط، تنها نبود. سال‌ها پس از او، احسان طبری روشنفکر مارکسیستی که از زاویه‌ی دید دیگری درباره‌ی تاریخ این دوره، یعنی «فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران» سخن آغاز کرد، بی‌آن‌که حتی آثار ملکم را تورقی کرده باشد، نوشت: «بجاست ملکم خان را نمایندهٔ تمام‌عیار لیبرالیسم و نوگرایی (غرب منشی)... بشماریم» و اضافه کرد: «نوشته‌های مفصل ادبی و اجتماعی ملکم در عین آنکه تحول نظریات او و تعمیق نسبی رادیکالیسم اجتماعی او را نشان می‌دهد، حول دو اندیشهٔ عمده دور می‌زند: آزادی بمعنای بورژوایی آن... و نیز ضرورت اخذ تمدن فرنگی.»[۵۵۴] وکمی بعد این ضرورت را این‌گونه توضیح می‌دهد: «منظور ملکم از نوگرایی و قبول صد درصد یا بقول او "اخذ بدون تصرف" تمدن اروپائی، حکمی که بعدها تقی‌زاده تکرار کرد و بخود منسوب داشت، موافقِ انواع رسالات او، مبتنی بر درک جدی این تمدن بود.»[۵۵۵] نظریه‌پرداز حزب سیاسی، همان حرف‌های آدمیت را بدون ذکر مأخذ، در زرورقی از اصطلاحات مورد علاقه‌ی چپ: رادیکالیسم، لیبرالیسم و آزادی‌های بورژوایی، درهم پیچید و به خورد

خوانندگانش داد، بی‌آن که حتی توضیح دهد نماینده‌ی «تمام‌عیار لیبرالیسم» چگونه به «تعمیق نسبی رادیکالیسم اجتماعی» رسید؟

اگر از روشنفکرانی چون آل‌احمد و طبری که در کار ارائه‌ی نظریات شبه‌تحقیقی، بیشتر ژورنالیست (آن هم فقط به‌معنی بدِ آن) بوده‌اند، بگذریم، «عقیده»‌ی غلطی که درباره‌ی ملکم به‌همت فریدون آدمیت در تاریخ معاصر ما جا افتاد، آن‌اندازه رواج و قوام یافت که چون امری بدیهی تلقی گردید و حتی در حوزه‌ی پژوهش‌های دانشگاهی رسمی و غیررسمی، نیز پذیرفته شد. جمشید بهنام، همین هفت یا هشت سال پیش در مقاله‌ای که درباره‌ی تجدد ایران، در مجله‌ی *ایران‌نامه* در خارج از کشور منتشر کرد،[۵۵۶] نه تنها همان حرف‌های شناخته شده‌ی آدمیت را درباره‌ی ملکم تکرار کرد، بلکه در سرتاسر نوشته‌اش که به‌جهت طولانی بودن آن، در دو شماره منتشر گردید، هیچ اندیشه‌ی تازه‌ای را مطرح نکرد و هیچ نکته‌ی جدیدی را مورد بحث قرار نداد. همه‌ی نوشته‌ی او و همه‌ی آگاهی‌هایی که در آن ارائه شده است، برداشت و اقتباسی است از آن چه که مورخینی چون آدمیت درباره‌ی جریان‌های روشنفکری ایران و تاریخ تجدد در ایران گفته و نوشته‌اند. به‌راستی چرا چنین است؟ چرا روشنفکریِ ایران، این همه سهل‌انگار، زودباور، ساده‌اندیش و فاقد اصالتِ تفکر و بینش است؟

در جست وجوی اصلیت مشروطه

چنان‌که تاکنون دیده‌ایم و خوانده‌ایم، بر خلاف آن‌چه که ممکن است پنداشته شود، نخستین جریان و گروهی که در پیِ توجیه شرعی و اسلامی «مشروطیت» برآمده‌اند و به‌انحای مختلف با استناد به آیات، احادیث و تاریخ و سنن اسلامی سعی کرده‌اند تاریخچه‌ای برای مشروطیت و مدنیت غربی بیافرینند، روشنفکران عرف‌گرا، لامذهب و درس‌خواندگان فرنگ بودند، از همه‌ی جناح‌های آن، از مدافعان لیبرالیسم غربی چون مستشارالدوله، مَلکَم و آقاخان گرفته تا جریان‌های معروف به سوسیال دموکرات و چپ ایران در آن دوره. اینان هیچ‌کدام اعتقاد واقعی به اسلام نداشتند و احتمالاً جز مستشارالدوله حتی چندان به دین و مذهب پایبند نبودند. با این همه هریک به‌قدر وسع و دانش و مایه‌ی خود، در ایجاد این «توهم» و این نوع «این‌همانی» سهیم و شریک شدند. «توهمی» که مدعی بود اساس مدنیت غربی یعنی مشروطیت و حتی دموکراسی در معنای عام آن، از اسلام برگرفته و اخذ شده است و «اُس و اساس» آن مبتنی بر حقایق اسلامی است. بر اساس همین «توهم» به توجیه شرعی اساسی‌ترین اصول و دستاوردهای مشروطیت، قیام کردند. موفق هم شدند که بخش عظیمی از روحانیون را با خود هم‌صدا و هم‌نظر کنند و زمینه‌ای عمومی‌تر برای مشروع و اسلامی جلوه‌دادن مشروطیت و نظام دموکراسی غربی فراهم کنند. مشروطیت و نظامی که همه‌ی درخشش و اهمیتش و در اصل و اساسش از همان جایی آغاز شده بود که کار دین از سیاست جدا می‌شد و هستی‌اش از جدایی کامل دین و سیاست، مایه می‌گرفت، تا با جایگزین کردن قوانینی زمینی، وضع‌شده و قراردادی و ساخته و پرداخته‌ی دست انسان،

به‌جای قوانین الهی و شرعی، به هستیِ انسانِ متجدد، معنایی تازه دهد.

اما روشنفکران ایرانی «تجدد»شان این‌گونه آغاز شد که اساس قوانین وضعی و قراردادی و اصول آیین تمدنی را که از بنیاد با دیانت و دین‌باوری بیگانه بود، با دیانت و قوانین شرعی و اصول آن، آشتی، و صورتی مقبول و شرعی و دیانتی از آن ارائه دهند. این است حکایت پر تناقض «تجدد» در ایران. امری که تاکنون به‌درستی شناخته نشده و بدون شناخت اساسی و بنیادی آن، سخن از تجدد در ایران، راه به جایی نمی‌برد. تا این تناقض در مقام نظر و در لابلای نوشته‌ها و کتاب‌ها مطرح بود، چندان مشکلی رخ نمی‌داد، اما آن‌گاه که کار به عمل کشید یعنی با آغاز کار مجلس اول، مشکل با ابعاد تازه‌ای آغاز شد و مشکلِ چنین «تجددی» تناقض‌های اساسی‌اش را در خانه‌ی ملت ایران یعنی مجلس ملی‌ای که می‌بایست عملاً اصول این تمدن را به اجرا درآورد، به رخ مردم ما کشید، نشان داد که تلاش مستمر روشنفکران ایرانی در دیانتی و شرعی کردن یک امر کاملاً دنیایی و غیردینی و غیرشرعی، چه مصایب و نتایج بغرنجی به بار آورد.

اما فقط این روشنفکران عرف‌گرا نبودند که در ایجاد این «توهم»، صادقانه عمل نکردند. روحانیون مشروطه‌خواه هم آگاهانه شریک جرم آنان شده بودند، منتهی هرگروهی با اهداف و خیالات و استدلال‌های خود، هرگروهی به فکر و چاره‌ای و به گفته آیت‌الله مازندرانی «علی کل حال، مادامی که اداره استبدادیهٔ سابقه، طرف بود، این اختلاف مقصد بروزی نداشت. پس از انهدام آن ادارهٔ معلونه، تباین مقصد علنی شد. ماها ایستادیم که اساس را صحیح و شالوده را بر قوایم مذهبی که ابدالدهر خلل‌ناپذیر است، استوار داریم. آنها [روشنفکران عرف‌گرا و غیرمذهبی] هم در مقام تحصیل مراودات خودشان بتمام قوا برآمدند. هرچه التماس کردیم که... مشروطیت ایران جز بر اساس قویم مذهبی ممکن نیست استوار و پایدار بماند، بخرج نرفت... و به کمال سرعت و فعالیت در مقام اجراء مقاصد خود برآمدند.»[۵۵۷]

در میان جریان‌های مذهبی و غیرمذهبی، دو چهره‌ی شاخص یعنی میرزا

فتحعلی آخوندزاده و شیخ فضل‌الله نوری از دو جناح مختلف و مخالف، از ابتدا تا انتها، هریک با استدلال‌ها و دنیاهای خود، آن یکی با تلاش مستمر روشنفکران و این یکی با تلاش روحانیون و روشنفکران در شرعی جلوه دادن این مدنیت جدید به مخالفت پرداختند. اگر صدای آخوندزاده حتی در جرگه‌ی جریان‌های روشنفکری ایران درست شنیده نشد، اما صدای شیخ فضل‌الله شنیده شد، دیر شنیده شد و در بدترین شرایط. به بدترین شیوه‌ها هم خفه گردید. نوری به‌جهت همکاری‌هایش با استبداد محمدعلی شاه و دست داشتن در تشویق و حمایت شاه به کشتار مردم تبریز و در تحریک و تحریض او به قلع و قمع مشروطه‌خواهان، «مجرمِ» سیاسی بود،[۵۵۸] اما به‌عنوان عالِم متشرعی که حفظ و حراست شریعت را در وظیفه‌ی خود داشت، مجتهدی بود که از قضا در تحلیل‌ها و سخنانش آن چه که درباره‌ی تناقض این تجدد ایرانی و مشروطه‌ی جدید با شرع می‌گفت، صادق بود و راستگو. روشنفکری ایران و بدتر از آن روحانیون مشروطه‌خواه، با خشم و تهمت و افترا و حتی تکفیر و توبیخ، یعنی همان حربه‌ی شناخته شده‌ای که به بدترین شیوه‌ها مورد استفاده یا سوءاستفاده خودِ نوری قرار گرفته بود، با او به مقابله پرداختند و ساده‌لوحانه اندیشیدند که با اعدام مجتهدی، می‌توانند سرپوشی بر اصل تناقض «تجدد ایرانی» و «مشروطه ایرانی» نهند. نوری به بدترین شیوه‌ها اعدام گردید، اما ملت ما تاوان چنان تناقضی را که میراث روشنفکری ایران، چه مذهبی و چه غیرمذهبی بود با استقرار «حکومت جمهوری اسلامی» پرداخت. تاوانی که اگر اصولی بنگریم، ریشه در همین تلاشی داشت که می‌خواست از مدنیتی غیردینی، صورتی دینی و تاریخچه‌ای اسلامی ارائه دهد. تلاشی از سر ناگزیری که به ساده‌لوحی و ساده گیری هم انجامید. آن‌چنان ساده‌لوحی‌ای که نزدیک به صد وشش سال قبل در لندن، ملکم در یک سخنرانی به‌زبان انگلیسی، به مخاطبان مسیحی مذهب خود می‌گفت: اگرچه اصول اسلام با اصول مسیحیت جز در یک مورد، آن هم تعدد زوجات، تناقضی ندارد، اما «مردم آسیای صغیر همچنان تاریخ جنگ‌های صلیبی را به خاطر دارند،

می‌اندیشند که سیاست جدید شما، همان جنگ صلیبی است، اما در شکلی متمدنانه‌تر: "جنگ صلیبی علمی." و همچنان این آیین مسیحیت است که به اسلام حمله می‌کند. این بار به‌جای آن که با ارتش به جنگ اسلام آید با علم، با سیاست، با تجارت و قدرت مالی به جنگ آمده است. در چنین شرایطی با هر چیزی که از اروپا بیاید مخالفت می‌کنند و باید هم مخالفت کنند.»[۵۵۹] حتی اگر آن چیز، اصولِ تمدن شما باشد. گرچه اصل تمدن شما از اسلام گرفته شده است، برای اخذ آن تنها راهی که باقی می‌ماند این است که بگوییم این اصول از آنِ خود اسلام است و تماماً اسلامی است. با چنین شیوه‌ای «به‌آسانی می‌توان اصول تمدن را گرفت و گفت که این اصول از اسلام اخذ شده است و چنین چیزی ثابت شدنی هم هست.» چرا که برای هر چیزی در «قرآن و اقیانوس احادیث اسلامی» منشأ و مبنایی می‌توان یافت، و این حقیقتی است که «اصول تمدن، اصول حقیقی دین‌ماست که اروپایی‌ها اخذ کرده‌اند.»[۵۶۰] ملکَم همین مطالب را که به‌زبان انگلیسی و به مخاطبان انگلیسی می‌گفت در روزنامه‌ی قانون نیز، از زبان یکی از امنایش خطاب به سفرای خارجی می‌گفت:

یکی از خبط های شما این است « که وقتی می‌خواهید در ممالک ما محرک ترقی بشوید، قوانین و رسوم فرنگستان را از برای ما سرمشق قرار می‌دهید. این سبک بکلی غلط است. در ممالک اسلام هر نظمی که از خارج بیاید نه ریشه خواهد داشت، نه ثمر. چرا دولت عثمانی با همه تقویتهای دول شما از تنظیمات خود هیچ فایده نبرد؟ بعلت اینکه وزرای عثمانی خواستند تنظیمات را از فرنگستان بیاورند و این محال بود. در مملکت اسلام، نظم باید ناچار از خودِ اسلام ظهور بکند. [دیگر آنکه] خرابیهای ملک ما چه دخلی به اسلام دارد. همه این خرابیها مستقیماً نتیجه آن مراسم مستبده است که در این چند هزار سال کل اقالیم آسیا را مسخر داشته... روح حریتِ اسلام و اصول ترقی را... مقهور ساخته است. در دنیا هیچ نظم و حکمتی نمی‌بینیم که مبادی آن یا در قرآن یا در اقوالِ ائمه یا در آن دریای معرفتِ اسلام که ما احادیث می‌گوئیم

و حدود و وسعت آن خارج از تصور شماست، بطور صریح معین نشده باشد.»
(ش سی وششم، ص ۳)

بر روال همین نوع اندیشه و همین شیوه‌ی شگفتِ تقلیل‌دادن‌ها و این همانی‌ها بود که مستشارالدوله همه‌ی «اصول قوانین فرانسه» را با «قرآن مجید مطابق» می‌یافت و خاتمه‌نویس کتابِ میرزا آقاخان کرمانی، میرزا حسن خان تفرشی «منطق‌الملک»، نه‌تنها از مردم استمداد می‌کرد که در «تأسیس قوانین عدلیه، موافق احکام الهیه که مبنی و مبتنی بر حقیقت و اس و اساس مشروطیه... است» بکوشند و «حقوق هیئت عمومیه را در تحت صیانت قوانین نبویه» برپا دارند، بلکه صریحاً بر این نکته انگشت می‌نهاد که «جمیع هوشمندان و مطلعین بر حقایق تاریخیه در اروپا مقر و معترفند که قوانین سیاسیه و مدنیه و تاریخیه آنها، مقتبس از اسلام است.»[۵۶۱]

چنین اقتباسی حتماً تاریخچه‌ای هم باید داشته باشد و این هم تاریخچه‌ی آن که روحانیون مشروطه‌خواه بر اساس نوشته‌های روشنفکرانی چون ملکم و آقاخان به دست دادند: نویسنده‌ی رساله‌ی «مکالمات مقیم و مسافر» که پیش‌تر درباره‌ی آن بحث کرده‌ام، روحانی مشروطه‌خواهی بود و در نتیجه‌ی تبلیغات روشنفکران عرف‌گرا چنین می‌اندیشید که «مشروطه، اس و اساس اسلام... و عین اسلام و اسلام همان مشروطه است و مشروطه‌خواهی، اسلام‌خواهی است.» در پاسخ این پرسش که اگر «مشروطه، قانون اسلام است»، پس چرا «غالب دولت فرنگستان مشروطه»اند؟ چنین جواب می‌داد:

> «خاتم انبیا صلی‌الله علیه وآله وسلم قانون مشروطه را از برای امت خود قرار داد، آن قانون را مرتب فرموده، امتِ آن حضرت... بقوه و قدرت آن قانون رفته رفته به دوثلث از ربع مسکون مستولی شده و روزبروز بر عزت و قدرت و شوکت خود افزودند... تا در اواسط قرن چهارم ظاهراً اختلاف کلمه بدرجه قصوی رسید و تمام ملوك نصاری از غلبهٔ مسملین به‌تنگ آمده، با هم متفق شده،... رو به بلاد مسملین نهادند و جنگ صلیب مشهور را برپا نمودند. صلاح‌الدین ایوب... با

عدهٔ قلیل از مسملین رو به جنگ آنها نهاد و چنانچه در تواریخ مشهور است آنها را شکست داده، رو بفرار نهادند. پس از انقضاء این واقعه، دولت انگلیس در صدد تحقیق مطلب [یعنی علت شکست] برآمدند که سبب آن غلبه... چه بوده؟ عقلاء خود را بطرف بلاد مسملین فرستادند و در صدد تحقیق برآمدند. پس از اندک زمانی بر آنها معلوم شد که سبب غلبهٔ مسلمین هیچ نیست مگر آئین مشروطیت و قوهٔ قانونِ شریعت اسلام که مبنی بر اتحاد و اتفاق و برادری و عدل و مساوات است. این بود که بعد از استکشافِ حال، پیروی قانون اسلام را نموده، از سلاطین خود استدعای مشروطیت کردند. بعد از جنگ و خونریزی زیاد، مابین دولت و ملت، بمقصود خود رسیدند و از همانروز، روزبروز ببرکت قانون اسلام بر عزت و شوکت و قدرت خود افزودند و ما مسلمانهای بیچاره، دست از آن قانون برداشته و حال خود را تباه و روزگار خود را سیاه نمودیم...»[۵۶۲]

در این که جنگ‌های صلیبی باعث آشنایی اروپاییان با مدنیت اسلامی شد و از آن تأثیر پذیرفتند، تردیدی نیست. اما این واقعیت تاریخی چه ربطی دارد به آن نوع جعلیاتِ عوام‌فریب که خاتمه‌نویس کتابِ میرزا آقاخان کرمانی بگوید که «همهٔ قوانین سیاسیه و مدنیه و تاریخیه» اروپا «مقتبس از اسلام است» و بدتر از آن بنویسد که «اس و اساس مشروطیت» موافق همان «احکام الهیه» اسلامی است. بازتاب جعلیات روشنفکرانه‌ای از آن دست، وقتی بیان آخوندی می‌یافت، همان چیزی می‌شد که از زبان نویسنده‌ی رساله‌ی «مکالمات مقیم و مسافر» خوانده‌ایم. جعلیاتی که به‌انحای مختلف در نوشته‌های بسیاری از روشنفکران مشروطه‌خواه، اعم از مذهبی و غیرمذهبی، روحانی و غیرروحانی تکرار می‌شد، تا به‌شیوه‌ی یک سنت کهن و دیرپای ایرانیان، برای یک مدنیت و ایدئولوژی غیرایرانی، تاریخچه‌ای خودی و آشنا بسازند. تاریخچه‌ای اسلامی یا ایرانی. روایت تاریخچه‌ی ایرانی آن را از روزنامه‌ی مجلس پیش‌تر

به دست داده‌ام.

آیت‌الله نائینی مجتهد معروفی که با نوشتن «تنبیه‌الامه و تنزیه المله» مهم‌ترین کتاب این عصر را در تطبیق شرعی مشروطیت با موازین فقه شیعی و اسلامی نوشته است، در ابتدای کتابش چنین می‌نویسد: «مطلعین بر تواریخ عالم» می‌دانند «که ملل مسیحیه و اروپائیان قبل از جنگ صلیب... از تمام شعب حکمت علمیه بی‌نصیب بودند... [و] از علوم تمدنیه و حکمت عملیه و احکام سیاسیه هم... بی‌بهره بودند» تا آن که پس از جنگ‌های صلیبی و «آن واقعهٔ عظیمه» به فکر افتادند و عدم موفقیتشان در جنگ را به «عدم تمدن و بی‌علمی خود مستند دانستند» و برای رفع و علاج این «ام الامراضِ» بی‌علمی، «عاشقانه در مقام طلب برآمدند» و «اصول تمدن و سیاسات اسلامیه را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت، علیه افضل الصلواة والسلام و غیرها اخذ و در تواریخ سابقهٔ خود، منصفانه بدان اعتراف» نمودند. اما «سیر قهقرایی و گرفتاری اسلامیان» باعث شد که «حتی مبادی تاریخیهٔ سابقه هم تدریجاً فراموش» شود تا این که «در این جزء زمان [عصر مشروطه] ... سیر قهقرائیه مسلمین به آخرین نقطه... رسید [و] عموم اسلامیان بحسن دلالت و هدایت پیشوایان... دین و آئین خود... بحقوق مشروعه ملیه و مشارکت و مساواتشان در جمیعِ امور با جائرین پی بردند.»[۵۶۳] شیخ اسماعیل محلاتی، مجتهد معروفی که رسالاتش مورد تأیید مراجع بزرگ تقلید یعنی مازندرانی و خراسانی هم بود، در «اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه» می‌نویسد: «امور سیاسیه و قواعد تمدن حالیه... که از طرف اروپا به اطراف عالم نشر کرده... اصل آنها چنانچه بر اهل تاریخ مخفی نیست، مأخوذ است از کتب اسلامیه و قران شریف....»[۵۶۴] ملا عبدالرسول کاشانی روحانی مشروطه خواه دیگر، تا آن جا پیش می‌رفت که می‌گفت، این که در اخبار و احادیث آمده است که پس از ظهور امام زمان «اول کسی که عقب آن حضرت نماز می‌خواند، حضرت عیسی علیه‌السلام است»، شاید به این جهت باشد که «مأمومین» یعنی پیروان «آن حضرت... اصل قوانین پیغمبر ما را بدون زیاده و

نقصان به دست آورده و معمول داشته‌اند.»[۵۶۵] و لابد علتش هم این است که «طریقهٔ حضرت عیسی... طریقه تمدن نبود» و آن حضرت مبلغ «رهبانیت» بود. حال آن که پیغمبر ما فرموده «لا رهبانیة فی‌الدین» اما «امت حضرت عیسی علیه‌السلام از آن جا که طریقهٔ تمدن [اسلامی] را تمامتر مربی برای مقامات انسانیت دیدند، هرچند نبوت پیغمبر ما را بلفظ قبول نکردند، اما به آن اندازه رشتهٔ تبعیت آنحضرت را برگردن نهاده‌اند که بالکلیه ترک طریق پیغمبرِ خود را گفته و به‌همه جهت طریقهٔ تمدن که طریقهٔ پیغمبر ما است پیشنهادِ خود کرده، پس از آن تمام آدابِ و قوانینِ تمدن را بجزئی کم و زیاد [تماماً] اخذ و معمول داشته»اند.[۵٦٦]

و به‌قول مشروطه‌خواه دیگری، از میان همه‌ی دولت‌های مشروطه، «اول سلطنتِ مشروطهٔ بسیار بافایده[ای] که در عالم رخ گشود و روی زمین را نورانی کرد، سلطنت اسلامیه بود که بمذهب شیعه و سنی، سلطنت اسلامیه، مشروطه است» و «عدل و مساواتی» هم که مشروطه‌خواهان آن همه از آن دم می‌زنند، معنایش این است «که اهل یک دین و مذهب همه با هم برادر و برابر باشند و این را سایر خلق از دین اسلام برداشته‌اند که فرمود: انما المؤمنون اخوة.»[۵٦٧]

بدین‌ترتیب وقتی مشروطه در اساس، امری اسلامی دانسته شد و همه‌ی اصول و قوانین آن تماماً مأخوذ از قوانین اسلامی تلقی گردید، ناگزیر سخن در چند وچون و کم وکیف این پدیده‌ی اسلامی‌شده یا اسلامی‌بوده، فقط در صلاحیت مجتهدین و علمای شرع است که شریعت اسلامی را مثل کف دستشان، خوب می‌شناسند. یعنی به روشنفکر عرف‌گرا، دیگر این فضولی نمی‌رسد که درباره‌ی «مشروطه ایرانی» یا اسلامی اظهارنظر کند. و درست همین جا بود که روشنفکران عرف‌گرا و نمایندگان آنها دریافتند که چه کلاه گشادی به سرشان رفت. و چه دسته‌گلی به آب دادند. پس شروع به نق نق کردن و به‌اصطلاحِ امروزی‌تر و خودمانی‌تر «دبه» درآوردن کردند.

نمونه‌ی بارز این نوع دبه درآوردن‌های روشنفکران عرف‌گرا را در روزنامه‌ی

صور اسرافیل که ارگان غیررسمی مشروطه‌خواهان عرف‌گرای ایران بود، می‌توان دید. دهخدا برجسته‌ترین طنزنویس سیاسیِ این دوره و مهم‌ترین نویسنده‌ی همین روزنامه‌ی *صور اسرافیل* بوده است. مطلبی که در ذیل نقل می‌کنم طنز نیست وگرچه به گوهر، یک شوخی سفسطه‌آمیز است، اما سخنی است که در نهایتِ جدیت، خطاب به کسانی نوشته شده است که به نوشته‌های *صور اسرافیل* و نوع تعبیرات و تفسیرات آن درباره‌ی مفهوم حریت و مساوات یعنی آزادی و برابری در مشروطه، ایراد داشته‌اند. استدلال *صور اسرافیل* به‌طور خلاصه این است که گرچه درست است که قوانین مشروطه با قوانین الهی، احکام قرآن و اصول حقه‌ی اسلامیه مطابق است و مشروطه هم در اوایل اسلام یعنی در دوره‌ی خلافت خلفای راشدین وجود داشته است و بعداً اروپایی‌ها از ما گرفته‌اند، اما بعد از هزار و دویست وکسری سال از آن تاریخ، ما قوانین مشروطه را فراموش کرده‌ایم و باید از زبان اروپایی‌ها ترجمه کنیم و بعد ازگذشت آن همه زمان، حالا دیگر مثل این است که ما با «سلطنت مستحدثه [تازه] مشروطه» سر وکار داریم. بهتر است که بخشی از عین نوشته‌ی روزنامه‌ی *صور اسرافیل* را که به «حضور مبارک حجج اسلام و علمای کرام و طلاب ذوی العز و الاحترام و عموم برادران اسلامی و اخوان دینی» نوشته شده است، نقل کنم:

«امروز قریب یکسال و نیم است که رسماً و بیش از سی چهل سال است که در پرده و خفا، مسلمین ایران دم از مشروطه میزنند و چنانکه دیدیم و دیدید برای تحصیل این جوهر نفیس، از بذل جان و صرف مال مضایقه نمینمایند، ولی بلاشک و به‌تصدیق عقلای هر ملک، هنوز به اهمیت این خواهش برنخورده و بزرگی و عَظَمِ اینمطلب و لوازم و مقتضیات آنرا نشناخته‌اند، بحدی که ما امروز مجبور شده‌ایم بایشان بگوئیم تغییر سلطنت مستبده به مشروطه، مسأله تبدیلِ حکومت فلان قریه نیست بلکه این بساط، بساط مخصوصی است که بعد از خلفای

راشدین از عالم اسلامی رخت بربست و الان یکهزار و دویست و کسری است که نه‌تنها ما اساس سلطنت مشروطه را بطاق جهل و نسیان گذاشته‌ایم، بلکه تاریخ اسلامی هم حتی نام آنرا فراموش کرده است تا چه رسد به اصول و اوضاع و معلومات آن که بهیچوجه در دست نیست. سلطنت مشروطه چنانکه خود بنفسهاِ شخصیت جدا و علیحده دارد، اصول و ترتیبات و علوم آن نیز از سلطنت مستبده مجزا است و آن اصول و ترتیبات و علوم هرچند موافق با احکام قرآن و اصول حقه اسلامیه است، لیکن بواسطه بُعد زمان و فراموشیِ مسملین از آن، امروز طوری شده که ما مجبوریم اصطلاحات آنرا از زبانهای خارجه که مدتی است در تکمیلش کار میکنند بگیریم، زیرا چنانکه گفتیم هر اساس مخصوصی، معلومات مخصوصه دارد و بیان هر معلومات مخصوصه نیز لغات و اصطلاحات مخصوصه میخواهد، به واگن‌چی ساربان نمیتوان گفت و تلگراف را پروانه و برید نمیتوان نامید، وگرنه از فهماندن معنی و مقصود عاجز میشویم و همینطور که تاحالا گنگ و گیج مانده‌ایم الی‌الابد خواهیم ماند. یعنی امروز اگر ما بخواهیم واقعاً دارای سلطنت مستحدثهٔ مشروطیه باشیم ناچار لغات مستحدثه مشروطه میخواهیم.» [568]

اما کار، در محدوده جنگِ الفاظ خلاصه نمی‌شد. جنگ کلمات، از پسِ جنگ عمیق‌تری سر برمی‌کشید: جنگ عمیق‌تری بر سرِ مفاهیم اساسی و اصولی، و به‌آسانی هم نمی‌شد از چنین جنگی خلاصی یافت. هنوز فرمان مشروطیت صادر نشده بود که در جمع گروهی مشروطه‌خواه، در حضور مجتهد تبریز، یکی ندا در داد که «دولت مشروطه داده است» گفتند سندش کجاست و تلگرافش کو؟ «گفت: دولت بشما مجلسِ مشورت داده است و تلگراف آنهم رسیده است. من خبر دارم، حاج علی گفت: ما مشروطه میخواهیم نه مجلس مشورت. گفت: مجلس مشورت، همان مشروطه است.

حاج علی آشوب کرد که من مردِ عوام هستم جز لفظ مشروطه چیزی نمیدانم، باید این لفظ را بدهند، لفظ دیگری بکار نمیخورد. قال و مقال زیاد شد و هرکسی حرفی زد. آقا میرهاشم گفت: نزاع لفظی است. آقا میرزا علی‌اکبر خطاب به آقا میرهاشم کرد که: جناب آقا راحت بنشینید و فساد نکنید وکار ما را معیوب ننمایید... .»[۵۶۹]

ظاهراً بعضی از مردمِ «عوام» آن روزگار، هوشیارتر و روشن‌بین‌تر از روشنفکران زمانه‌ی خود بودند. از این جماعت «عوامِ» هوشمند و روشن‌بین باز هم حکایت‌های خواندنی‌تری در دست است و این بار راوی تقی‌زاده است و زمان، زمانی است که محمدعلی شاه بر سریر قدرت نشسته است و کشمکش‌ها و دعوایِ «مشروعه» با «مشروطه» آغاز شده است. تقی‌زاده می‌گوید: «انقلاب ثانوی تبریز و طهران آخر منتهی به این شد. مخبرالسلطنه میانه شاه و ملت، رفت وآمد میکرد. شاه میگفت من مشروعه را قبول دارم نه مشروطه را. آخوندها گفتند بلی این درست است ما مدعی شدیم. آقا سید عبدالله بهبهانی و دیگران گفتند مشروعه درست است. در این بین مشهدی باقر بقال، وکیلِ صنف بقال فریاد کرد و به علما گفت: آقایان ما عوام این اصطلاحات عربی سرمان نمیشود، ما مشروطه گرفته‌ایم. سعدالدوله مدعی شد گفت: اصلاً مشروطه درست نیست غلط است. این را اوایل که از فرانسه ترجمه کردند «کنستی‌توسیونل» را «کوندیسیونل» کردند. در صورتیکه درست نبود.»[۵۷۰]

در نوشتن متمم قانون اساسی، کشمکش‌ها بر سر اصول و بر سر مبانی اساسی، دیگر در محدوده‌ی لفظ باقی نماند. صورت مشخصی هم به خود گرفت. طرفداران شریعت سخت ایستادند که مجلسی که به ما وعده داده شده بود، مجلسی بود که می‌بایست تماماً مبتنی بر شرع باشد. عرف‌گرایان به این استناد می‌کردند که کار مجلس وضع قوانین دولتی است برای مقید کردن سلطنت و برای اداره‌ی امور دولت و نه چیز دیگر. یعنی ما درکار شرع مداخله نمی‌کنیم و قوانینی هم مخالف شرع تصویب نمی‌کنیم. مخالفان می‌گفتند: با

وجود قوانین شرع، وضع قوانین عرف که لازم‌الاجرا باشد، بدعت است و اگر ریگی به کفش ندارید، باید تمام قوانین عرفی یا دولتی هم که وضع می‌شود، مطابق شرع باشد تا بدعتی پیش نیاید و تشخیص این که کدام ماده موافق یا مخالف شرع است، فقط در عهده‌ی مجتهدین است. در غیر این صورت مجلس، مجلس اسلامی نخواهد بود و منظور از شورای ملی، مجلس شورایی است که مطابق موازین شرع تصمیم بگیرد. سخن شیخ فضل‌الله نوری روشن و بی‌ابهام بود، می‌گفت:

«ایهاالناس! من بهیچوجه منکر مجلس شورای ملی نیستم، بلکه من مدخلیت خود را در تأسیس این اساس بیش از همه کس میدانم... صریحاً میگویم همه بشنوید و به غائبین هم برسانید که من آن مجلس شورای ملی را میخواهم که عموم مسلمانان آن را میخواهند. باین معنی که البته عموم مسلمانان مجلسی میخواهند که اساسش بر اسلامیت باشد و برخلاف قرآن و برخلاف شریعت محمدی ص، و بر خلاف مذهب مقدس جعفری قانونی نگذارد. من همچنین مجلسی میخواهم. پس من و عموم مسملین بر یک رأی هستیم. اختلاف میانهٔ ما و لامذهبهاست که منکر اسلامیت و دشمن دین حنیف هستند.»[۵۷۱] پس امکان ندارد که بر مشروطیت ما و بر مجلس شورای ملی ما «آثار پارلمنت پاریس و انگلیس... مترتب گردد و قانون آزادی عقاید و اقلام و تغییر شرایع و احکام از آن گرفت و بر افتتاح خمارخانه‌ها و اشاعه فواحش و کشف مخدرات و اباحهٔ منکرات نائل گردید.»[۵۷۲]

شیخ نوری با چنین نگاهی به مشروطیت و مجلس شورا، بر سر اصل دوم متمم قانون اساسی لایحه‌ای نوشت که در بخشی از آن آمده بود که در مجلسی که تأسیس شده، «باید در هیچ عصری از اعصار مواد احکامیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام علیه الصلوة والسلام نداشته باشد و معین است که تشخیص مواد موافقت و مخالفت قوانین موضوعه

مجلس شورای ملی با قواعد اسلامیه، در عهدهٔ علمای اعلام... بوده و هست. لذا مقرر است در هر عصری از اعصار انجمنی از طراز اول مجتهدین و فقها و متدینین تشکیل شود که قوانین موضوعهٔ مجلس را قبل از تأسیس در آن انجمن علمی به‌دقت ملاحظه و مذاکره نمایند. اگر آن چه وضع شده، مخالف با احکام شرعیه باشد، عنوانِ قانونیت پیدا نخواهد کرد و امر انجمن علمی در این باب مطاع و متبع است و این ماده ابداً تغییرپذیر نخواهد بود.»[۵۷۳]

کسروی می‌نویسد: «با این دستبردها قانون اساسی پرداخته شد... آن را در مجلس خواستندی خواند که نمایندگان» بر آن صحه نهند. «نمایندگان آذربایجان... بخشم آمدند و با هم چنین نهادند که... در مجلس از خوانده شدن جلوگیرند. چه میدانستند که اگر خوانده شود، بیشتر نمایندگان» آن را صحه خواهند نهاد و «کار از کار خواهد گذشت.» وقتی «گفتگو از قانون اساسی بمیان آمد، تقی‌زاده گفت: باید بار دیگر در کمیسیون خوانده شود تا بمجلس بیاید. شیخ حسین شهیدی ایراد گرفته گفت: این آقایان همان اشخاصی بودند که میگفتند تبریز و رشت و زنجان بهم خورده، حالا چطور شد میگویند سه دفعه باید قرائت شود. اگر مقصود از این اصلاح تغییری است که منافی با شرع باشد محال است بشود. اگر مقصود تطبیق با قوانین شرع است بهتر از این تصحیح و تنقیح نمیشود که شده. تقی‌زاده پاسخ داد و پافشاری نمود و قانون خوانده نشد. بدینسان از یک آسیبی که نزدیک شده بود، جلوگیری گردید.»[۵۷۴] و باز درباره‌ی اهمیت نقش تقی‌زاده چنین می‌نویسد: «اگر تقی‌زاده جلو نگرفتی و قانون اساسی با دستبردهای علما در مجلس خوانده شدی، هر آینه پذیرفته گردیدی.»[۵۷۵] لایحه‌ی پیشنهادی شیخ فضل‌الله با تصحیحات و تغییرات نسبتاً مهمی که نقش تقی‌زاده در نگارش آن مشخص است، بدین صورت به تصویب رسید:

«... در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیهٔ آن مخالفتی با قواعد مقدسهٔ اسلام و قوانین موضوعهٔ حضرت خیرالانام، صلی‌الله علیه وآله، نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد

اسلامیه بر عهدهٔ علمای اعلام... بوده و هست. لهذا رسماً مقرر است: در هر عصری از اعصار، هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند، به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه، اسامی بیست نفر از علما که دارای صفات مذکوره باشند، معرفی بمجلس شورای ملی بنمایند، پنج‌نفر از آنها یا بیشتر، بمقتضای عصر، اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا بحکم قرعه تعیین نموده، بسمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلسین عنوان می‌شود بدقت مذاکره و غوررسی نموده هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسهٔ اسلام داشته باشد، طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند. و رأی این هیئت علما در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجة عصر، عجل‌الله فرجه تغییرپذیر نخواهد بود.»[۵۷۶]

بدین ترتیب چند نکته‌ی اساسی در اصلِ تصویب‌شده، اضافه شد که واجد اهمیت بسیار بود. یکی از آن نکات مهم، مسئله‌ی مطلع بودن مجتهدین از مقتضیات زمان است. نکته‌ی بسیار مهم دیگر این که در لایحه‌ی پیشنهادی شیخ فضل‌الله آمده بود که انجمنی از علما بر مجلس و قوانین و مصوبات آن نظارت کنند. یعنی انجمنی از علما که فائق بر مجلس باشند و مستقل از آن. حال آن که در طرح تصویب شده، هیئت پنج‌نفری، جزوی از مجلس است. سازمان و تشکیلاتی جداگانه ندارد. نکته‌ی دیگر این که انتخاب این مجتهدین به عهده‌ی مجلس گذاشته شده است. بدین صورت که مراجع، اسامی بیست نفر مجتهد را به مجلس بدهند و نمایندگان مجلس از میان آنها حداقل پنج نفر را به اتفاق آرا یا به‌حکم قرعه انتخاب کنند. شیوه‌ای که برای انتخاب حداقل پنج مجتهد، مجتهدینی که مطلع از مقتضیات زمان باشند، در نظر گرفته شده بود، دست مجلس را باز می‌گذاشت که علمایی چون شیخ فضل‌الله نوری را در هیئت پنج‌نفری انتخاب نکنند. به همین جهت با آن که اصل اساسی پیشنهادی

شیخ فضل‌الله، یعنی نظارت مجتهدین بر قوانین مجلس و عدم مخالفت آن قوانین با شرع پذیرفته شد، اصل تصویب شده مورد موافقت شیخ و یارانش قرار نگرفت و کشمکش‌ها روزبه‌روز عمق بیشتری می‌یافت.

مخالفت شیخ فضل‌الله با «مشروطیت» که پیش‌ترها بیشتر از امری کاملاً اعتقادی و عقیدتی سرچشمه می‌گرفت، این زمان به مسائل و خودخواهی‌های شخصی هم آلوده شده بود. او بی‌تردید از مجتهدین طراز اول ایران بود و اگر لایحه‌ی پیشنهادی او به همان صورتی که او نوشته بود تصویب می‌شد، حضور او در مجلس علمایی که می‌بایست بر قوانین وضع‌شده‌ی مجلس نظارت کنند، حتمی و قطعی بود. اما ترفندی که مجلس در تصحیح و تصویب لایحه‌ی تصحیح‌شده به کار برد، به‌آسانی می‌توانست راه را بر ورود مجتهدانی چون شیخ فضل‌الله یا هر مجتهد مخالف دیگر ببندد. درست به همین دلیل، مخالفت‌های بعدی شیخ فضل‌الله با اصل تصویب شده و مجلس ملی، بیشتر جنبه‌ی شخصی به خود می‌گرفت وگرنه حتی دو مرجع بزرگ شیعیان، در اصل با طرح پیشنهادی شیخ فضل‌الله هیچ مخالفتی نداشتند و حتی در آغاز کشمکش‌ها به تأیید او هم برآمدند و در تلگرافی به مجلس ملی از لایحه‌ی پیشنهادی او به‌عنوان «اهم مواد لازمه» برای «حظ اسلامیتِ» اساسِ مجلس یاد کردند و نوشتند: «ماده شریفه ابدیه... از اهم مواد لازمه و حافظ اسلامیت این اساس است و چون زنادقه عصر بگمان فاسدِ حریت، این موقع را برای نشر زندقه و الحاد مغتنم و این اساس قویم را بدنام نموده، لازم است ماده ابدیه دیگر در دفع این زنادقه و اجرای احکام الهیه... و عدم شیوع منکرات درج شود تا بعون‌الله تعالی نتیجه مقصود بر مجلس محترم مترتب و فرقه ضاله مأیوس و اشکالی متولد نشود.»[۵۷۷]

وقتی اصل دوم با همان ترفندها و تصحیحات به تصویب رسید، چون مقصود اصلی یعنی نظارت مجتهدین بر قوانین مجلس و عدم مخالفت مواد قانون با قواعد مقدسهٔ اسلام و قوانین موضوعه‌ی حضرت خیرالانام به‌روشنی حاصل شد، دو مرجع بزرگ شیعیان، مازندرانی و خراسانی به تأیید آن

برآمدند و کار را خاتمه یافته دیدند. آن دو در تلاشی که می‌کردند به خودخواهی‌ها و مسائل شخصی آلوده نبودند و درست به همین دلیل مخالفت‌های بعدی شیخ فضل‌الله را به خودخواهی‌ها و اغراض شخصی او تعبیر کردند. مازندرانی در تلگرافی تصریح کرد که «جماعتی ازاهل علم» که باز به مخالفت با مجلس ادامه می‌دهند یا در پی «ملاحظهٔ تعینات» شخصی خود هستند یا آن که «بتحریک بعضی از مستبدین، عَلَم مخالفت بر فراشته»‌اند.[578] این «تعینات» و مسائل شخصیِ روحانیون مخالف، در مذاکرات مجلس هم به انحای مختلف مورد اشاره قرار گرفت. در یکشنبه سوم جمادی‌الثانی ۱۳۲۵ قمری (۲۲ تیر ۱۲۸٦ شمسی) در مجلس ملی، متن تلگراف سه تن از مراجع بزرگ، مازندرانی، خراسانی و حاجی میرزا حسین، نجلِ حاجی میرزا خلیل قرائت شد، هرسه مرجع در متن تلگراف خود تصریح کردند که این مجلس که «تأسیس آن برای رفع ظلم و اغاثه مظلوم و... امر به معروف و نهی از منکر و تقویت ملت و دولت و ترفیه حال رعیت و حفظ بیضهٔ اسلام است، قطعاً عقلاً و شرعاً و عرفاً راجح، بلکه واجب است و مخالف و معاند او، مخالف شرع انور و مجادل با صاحب شریعت است...»[579]

اما در مجلس چه می‌گذشت؟ آقا میرزا فضلعلی آقا می‌گفت: «از نحوست دو ظلم ما به این مجلس رسیدیم، یکی از [ظلم] دیوان، یکی از [ظلم] چنین علما. هیچوقت ما چنین علما را علما نمیدانستیم. حالا هم نخواهیم دانست. ولی تا حال با ما راه رفتند و ما هم با آنها راه رفتیم. اما بعد از این باید بمردم فهماند که آنها جزو علما نیستند» و آقا میرزا سید محمد [طباطبایی] مجتهد می‌گفت: «آنچه لازمهٔ مساعدت بود با این فرد کردیم... ابداً متقاعد نشد و جز تخریب اساس مشروطیت، هیچ غرضی ندارد.» و نیز می‌گفت «خیال اینها جز فساد چیزی نیست. گفتگوی ما در یک کلمه بود که علمای نظّار جزو مجلس باشند. آنها میگویند در خارج از مجلس باشند...» و حسام‌الاسلام یکی دیگر از مجلسیان می‌گفت: «اینکه دوستان شیخ [نوری] بایشان نسبت میدهند که شیخ درد دین دارند، خلاف است. چون شیخ اجرت گرفته یا باید کار را بانجام

برساند یا اینکه باید ترتیبات روحانی مجلس بکلی بایشان واگذار شود.» و آقا میرزا محمود تاجر، روشن‌تر و صریح‌تر از همه به سخن درآمد که «ملت وجه‌المصالحه آقایان شده‌اند. چون او [شیخ فضل‌الله] در این میانه ریاستی پیدا نکرده، این است که راه مخالفت پیش گرفت که شاید از این راه ریاست پیدا کند.» [۵۸۰]

مدت مدیدی بحث مجلس بر سر این بود که چگونه با مبارزات شیخ و همراهانش که به زاویه‌ی مقدس شاه عبدالعظیم پناه برده بودند، مقابله کنند. فکر مذاکره، تبعید و مجازات قانونی به‌شیوه‌های مختلف مورد بحث قرار گرفت. شیخ حسین شهیدی، همان کسی که بر سر اصل دوم متمم قانون اساسی و تصحیح آن به‌اعتراض، خطاب به نمایندگان تبریز و تقی‌زاده گفته بود که اگر منظور از اصلاح، «تغییری است که منافی شرع باشد، محال است»، این زمان درباره‌ی شیخ فضل‌الله و یارانش به مجلس پیشنهاد می‌کرد که بهتر است «کمیسیونی تشکیل شود و بهر طور صلاح میدانند، در تبعید و برگردانیدن آنها، مذاکره نموده نتیجه بگیرند.»

مجلس گاه قصد تندروی داشت. تقی‌زاده با آن که از مخالفان سرسخت شیخ فضل‌الله و مشروعه‌خواهان و یکی از پرو پاقرص‌ترین مدافعان حکومت عرفی و قانونی بود، در پی یافتن راه‌ها و شیوه‌های قانونی برای مقابله با مخالفان بود. چون با لایحه‌ها و نوشته‌هایی که شیخ فضل‌الله و پیروانش در زاویه‌ی شاه عبدالعظیم منتشر می‌کردند، مردم را به شورش و قیام علیه مجلس تحریک می‌کردند و با نسبتِ کفر دادن به عده‌ای از نمایندگان، بیم آن می‌رفت که کار به کشتار و غارت بینجامد، یکی از راه‌های قانونی برای مبارزه با آنها این بود که سنگ‌چاپ آنان به توقیف درآید تا نتوانند لایحه‌هایی با چنان مضامینی منتشر کنند. تقی‌زاده با استناد به همین مورد، آخرین علاج را برای مقابله با شیخ فضل‌الله و همراهانش در این می‌دید که «آنها آنجا باشند و ما هم هیچ اعتنا نکنیم و آنها در تحت قانون و حکم حکومت باشد و آقایان [نمایندگان مجلس] اجازه بدهند که این سنگ [سنگ چاپ] را توقیف نمایند.

ما باید احترام زاویهٔ مقدسه را منظور داریم. مادامی که کار آنها متعقب به فساد نباشد، آنجا در کمال خوبی تعیش کنند ولی در تحت حکم حکومت باشند، هروقت خلاف قانونی از آنها تراوش کرد، باید جلوگیری و مجازات شوند.»[۵۸۱]

تقی‌زاده این شیوه‌ی قانون‌خواهی و این منش و اخلاق را پیش‌تر هم از خود نشان داده بود. چندماهی پیش از مهاجرت شیخ و طرفدارانش به حضرت شاه عبدالعظیم، عده‌ای از مشروعه‌خواهان و مخالفان مشروطه چون شیخ زین‌الدین و همدستان او، سید محمد تفرشی، سید اکبر شاه و صدرالمحققین و گروهی از طلبه‌ها که در مجموع بیش از هفتاد هشتاد نفری نبودند به زاویه‌ی مقدسه‌ی عبدالعظیم پناهنده شده بودند.[۵۸۲] در محرم **۱۳۲۵** (**۱۲۸۵** شمسی) دو تن از آنان، یعنی اکبر شاه و صدرالمحققین در نامه‌ای که به مجلس نوشتند، از مخالفت با مجلس تبری جستند و گفتند: «بتمام قسم‌های مشروعه سوگند یاد میکنیم که ما از اول تاکنون ضدیت با مجلس شورای اسلامی نداشتیم و نداریم... آنچه نسبت ضدیت بدهند کذب و افتراست... منتهی ما هم تظلمی داریم اگر از طرف ملت و دولت در صدد دادخواهی برآیند اظهار نمائیم.»[۵۸۳] در **۲۲** محرم **۱۳۲۵** در مذاکرات مجلس بهبهانی درباره‌ی همین نامه گفت: «بسیار خوب، تظلمی دارند بگویند و تبرئه‌ای که کرده‌اند قبول است و بعد از تبرئه جستن، ایشان هم برادران ما هستند.» حاجی محمد تقی، نماینده‌ی دیگر گفته بود: «قرار بگذارید اینجا که آمدند دیگر در بالای منبر حرفها نزنند و بعضی صحبتها نکنند.» آقا میرزا سید محمد اطمینان می‌داد که «این را یقین بدانید که امروزه دیگر هیچکس جرأت ندارد بر ضد مجلس و مشروطیت بعضی حرفها بگوید» و این در زمانی بود که هنوز ماجرای تحصن شیخ فضل‌الله و طرفدارانش پیش نیامده بود. اما تقی‌زاده در همان روز و درباره‌ی همان نامه‌ی صدرالمحققین و سید اکبر شاه یعنی کسانی که با تفکر تقی‌زاده دشمنی خونی داشتند، چنین گفته بود: «بدیهی است هیچ عضوی را از ملت نمیشود برید و دور انداخت، ولو فاسد باشد. حالا آنها هم برادران ما و اعضای

این ملت هستند، باید از گذشته صرفنظر کرد، مسأله‌ای نیست.»[۵۸۴] اما وقایع بعدی و جریان خشونت‌بارِ حوادث مشروطیت و ترور امین السلطان و آیت‌الله بهبهانی و اعدام شیخ فضل‌الله نوری نشان داد که تناقضی که در مشروطیت ایران وجود داشت تا چه‌اندازه می‌توانست موجبات ویرانگری، ارعاب و عدم تساهل را فراهم آورد.

با ترور امین السلطان، تحصن شیخ فضل‌الله و یارانش در شاه عبدالعظیم خاتمه یافت. نامه‌ای به مجلس نوشته شد و پاسخی هم از مجلس رسید که مجلس درکار شرع هیچ مداخله‌ای نخواهدکرد و هیچ قانونی که مخالف شرع باشد تصویب نخواهد کرد و...[۵۸۵] در نتیجه نوری و همراهانش به تهران بازگشتند، اما دست از مخالفت برنداشتند و همچنان به مبارزه‌شان علیه مشروطه‌خواهان ادامه دادند و شاه را هم به مبارزه با آنان تشویق کردند. محمدعلی شاه که از چپ‌روی تندروان، روزنامه‌ها و از قدرت و اقتدار مجلس پیوسته در هراس بود ناگزیر چاره‌ی کار را در به توپ بستن مجلس و قلع و قمع مشروطه‌خواهان دید. شاه معتقدات مذهبی و حتی خرافی هم داشت. داستان استخاره‌های او برای مبارزه با مشروطه‌خواهان و به توپ بستن مجلس و دیگر قضایا، موضوع یک مقاله‌ی تحقیقی هم قرارگرفته است.[۵۸۶] او که در دامن استبداد پرورده شده بود، بلاهت و خودکامگی مستبدان را هم یکجا با خود داشت، وقتی نقشه‌ی کودتا را آماده کرد، در آخرین لحظه تصمیم به استخاره گرفت که آیا مصلحت است که «من امشب توپ بمجلس بفرستم و فردا با قوه جبریه مردم را اسکات نمایم...؟» و میرزا ابوطالب زنجانی، روحانی ضدمشروطه در پاسخ استخاره و تفسیر جواب نوشت: «این کار باید اقدام بشود، غلبه قطعی است. اگرچه در اول زحمت داشته باشد.»[۵۸۷]

داستان کودتا را واقعه‌نویسان و مورخان بر رسیده‌اند. قصد من نگارش تاریخ نیست. روز ۲۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۶ قمری (۲ تیر ۱۲۸۷ شمسی) کودتا تحقق یافت و در همه‌ی مراحل آن و پس از آن، تا فتح تهران، شیخ

فضل‌الله نوری چنان که خوانده‌ایم، شاه را به کشتار مردم تبریز و مشروطه‌خواهان تشویق می‌کرد و خود نیز برای مقابله‌ی مسلحانه آماده می‌شد. این زمان محمدعلی شاه هم بیشتر از هر زمانی مشروعه‌خواه و مدافع اسلام شده بود و در پاسخ به تلگراف اعتراض‌آمیز و شدیداللحن سه مجتهد و مرجع بزرگ نجف، لایحه‌ی جوابیه‌ای صادر کرد و در آن نوشت که کار مخالفت مردم و علما با مشروطه بدان جا کشیده است که «مملکت ایران ضجه واحده شده است و اگر بیشتر از این با بدعتِ مزدکی‌مذهبان، همراهی بکنیم و از استغاثات حجج اسلام تغافل ورزیم، مظنهٔ این است که عصر ما، تاریخ انقراض دین و دولت ایران هردو واقع میشود» و با اشاره به اقدامش در به توپ بستن مجلس و کودتا مدعی شد «بواسطه این اتفاق که واقع شد، خودمان را در حضور صاحب شرع، مستوجب اجر مجاهدین و مجدّین دینِ مبین میدانیم... و بحمدالله تعالی به ترویج شرع و تعظیم شعائر و اجرای قانون اسلام و ایجاد وسائل عدل عام، بتمام قوای خودمان مشغول شده‌ایم و سابقاً هم بهمین نیت مقدس بودیم.» او در همان جوابیه به اشاره، آیت‌الله بهبهانی را «سردستهٔ مفسدین فی‌الارض» خواند و نوشت هرکس «از حدی که دارد تجاوز نماید، البته بهمان نتایج ناگوار دچار خواهد شد.»[۵۸۸]

دهخدا که این زمان به خارج از کشور پناهنده شده بود و نخستین شماره‌ی *صوراسرافیل* را در تبعید منتشر کرده بود با شاهکاری که در طنز به کار گرفت، به‌جای «چرند پرند» این شماره، لایحه‌ی جوابیه‌ی محمدعلی شاه را منتشر کرد. در توضیح کارش نوشت: «الان درست پنج ماه و پنج روز و پنج ساعت و پنج دقیقه بود که من ببعضی ملاحظات، چرند پرند ننوشته بودم. یعنی این عادت یکسال و نیمه خودم را ترک کرده بودم و چنانکه همه ایرانیها میدانند ترک عادت هم موجب مرض است... و من هم با کمال شوق برای از سر گرفتن عادت خودم، قلم در دست گرفتم. یک دفعه کاغذ یکی از رفقا، محتوی بصورت دستخط آفتاب نقط اعلیحضرت ظل‌الله، در جواب تلگراف حجج اسلام نجف رسید و چهاردست وپا توی حال و خیال من دوید. از دیدن

این دستخط، من نه‌تنها در چرند و پرندنویسی به عجز خود اقرار کردم بلکه یک مسأله مهمی هم که در تمام عمر حلش برای من مشکل بود، کشف شد... ای ادبای ایران. الان شما یکسال ونیم است به چرند و پرند نوشتن دخو عادت کرده‌اید و خوب میدانید چرند و پرند یعنی چه. حالا این دستخط ملوکانه را بخوانید و ببینید من هرگز در تمام عمر به این چرند و پرندی نوشته‌ام یا شما در عمرتان خوانده‌اید و آنوقت شما هم مثل دخو باور کنید که کلام‌الملوک ملوک الکلام، راست است و حرف پادشاه، پادشاه حرفهاست والسلام.»[۵۸۹]

دنباله‌ی داستان را در متون تاریخ می‌توان خواند: تهران فتح شد و شاه به سفارت روس پناهنده گردید و زمانی بعد شیخ فضل‌الله نوری و عده‌ای دیگر به‌اتهام همدستی با شاه و تشویق او به کودتا و مشارکت در عمل سرکوب مردم به دار آویخته شدند.

اعدام شیخ فضل‌الله نوری و اعدام‌های دیگر کار ناپسندی بود که به دست مشروطه‌خواهان انجام گرفت و این همه زمانی اتفاق می‌افتاد که برای شاه مستبد و خلع شده‌ی قاجار که دستش مستقیماً به خون بسیاری از مشروطه‌خواهان آلوده بود، مقرری کلان ماهانه‌ای هم برای زندگی در تبعید در نظر گرفته می‌شد. پرسشی از این دست که آیا شیخ فضل‌الله نوری دردِ دین داشت یا بر سر مسائل شخصی و منش استبدادی به حمایت از شاه و سلطنت برآمد، چندان مشکلی را حل نمی‌کند. انگیزه‌ی مشارکتِ او در توطئه‌ی شاه علیه مردم و مشروطه می‌توانست جنبه‌های گوناگون داشته باشد. گرچه استمرار مخالفت او با مجلس و با مشروطه آن هم پس از تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی به‌وضوح و روشنی از انگیزه‌های شخصی خالی نبود، اما بی‌انصافی است اگر بخواهیم حمایت بی‌دریغ او را از محمدعلی‌شاه و مخالفت عمیق و بنیادی‌اش را با مشروطه، صرفاً به مسائل شخصی و اختلافات خصوصی با بهبهانی و طباطبایی بر سر ریاست روحانی مجلس تقلیل دهیم.

عقیده‌ی او همان اندازه بر مبنای نظری و فقهی استوار بود که عقاید مخالفانش. گرچه او هم به‌شیوه‌ی سنت معمولِ مبارزه‌ی سیاسی در ایران، در

طرح نظریاتش و در پیش‌برد مقاصد سیاسیش از عوام‌فریبی، تکفیر و تهمت، افترا و نسبت‌های ناروا به مخالفان سیاسیش پرهیز نداشت، ساده‌نگری است که اساس مخالفت‌های او را به مسائلی از این دست محدود کنیم. او به‌روشنی بر تناقض عمیق دموکراسی و نظام مشروطیت با اسلام و مبانی اعتقادی آن، انگشت نهاد و با طرح مبانی نظری‌اش، مشروطیت ایران را به جدّ دچار بحران ساخت. رسالات مهمی که در این دوره در توجیه شرعی مبانی مشروطیت نوشته شد، در حقیقت پاسخ‌های کوتاه و بلندی بود به نوری و به دلایل و نظریاتش. تأثیر نظریات او تا بدان حد بود که می‌توان گفت، مقوله‌ی نظری مشروطیت ایرانی در چهارچوب نوعی دیالوگ و گفتگو و برخورد با آرا و نظریات نوری، مفهوم واضح و روشن خود را به دست آورد و به دست داد. تا پیش از آن مبانی نظری «مشروطه ایرانی» بدین روشنی صورت مدون به خود نگرفته بود. او با دامن زدن به این بحران، بیش از آن چه که انتظار می‌رفت مشروطه‌خواهان را به تقلیل هرچه بیشترِ مبانی و اصول مشروطیت واداشت و از این جهت سهم مهمی در جریان تقلیل دادنِ مفاهیم بنیادی مشروطیت داشته است. نقش او از این بابت به‌درستی ارزیابی نگردیده است. آن چه که تاکنون مخالفان و موافقان او نوشته‌اند، شِکوه‌نامه یا نوحه‌نامه‌هایی است بلند و بالا. فاقد تفکر و نقد تاریخی. فکر می‌کنم که زمان آن رسیده باشد که بدون تعصب و بی‌حرمتی و پیشداوری، رها از تهمت و افترا، مبانی نظری او به بررسی و نقد منصفانه گرفته شود، و کتاب یا کتاب‌های جداگانه‌ای درباره‌ی او، زندگی و عقایدش نوشته و پرداخته گردد.

بحران تجدد

جنگ «مشروعه» و «مشروطه» جنگی که بر سر مشروطیت ایران درگرفته بود، بحران تجدد در ایران را هم به نمایش می‌گذاشت. مخالفت مشروعه‌خواهان صرفاً به مخالفت با مبانی اصولی نظام مشروطیت محدود نمی‌شد، آنها با «تجدد» هم به‌جدّ سرِ ستیز داشتند. تنها نظام پارلمانی، آزادی یا مساوات نبود که مخالفِ با شرع تلقی می شد؛ راه‌آهن، بانک، مدارس جدید، تأتر و سینما، حتی نرخ‌گذاری اجناس، سجل احوال و ایجاد شناسنامه هم مخالف شرع و غیراسلامی محسوب می گردید. شرح و بسط این مخالفت‌ها، داستان دراز-دامنی خواهد شد، پس فهرست‌وار به نکات مهم مورد اختلاف دوگروه اشاره می‌کنم: در «حرمت مشروطه» رساله‌ی کوتاهی که از شیخ فضل‌الله در دست است، چند اصل مهم مشروطیت، اصل وکالت، حریت و مساوات یعنی آزادی و برابری و اصل وضع قوانین، بیش از هر اصل دیگری مورد مخالفت قرار گرفته است.

نوری می‌نویسد: «یکی از مواد آن ضلالت‌نامه [متمم قانون اساسی] این است که... اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود...» حال آن که «در احکام اسلامی» تفاوت‌های بسیاری است «بین موضوعات مکلفین در عبادات و معاملات و تجارات و سیاسات، از بالغ و غیربالغ و ممیز و غیرممیز و عاقل و مجنون و صحیح و مریض... بنده و آزاد و پدر و پسر و زن و شوهر و غنی و فقیر و... مقلد و مجتهد... مسلِم و کافر و کافر ذمی و حَربی و کافر اصلی و مرتد و مرتد ملی و فطری و غیرهما... ای برادر دینی، اسلامی که اینقدر تفاوت گذارد، بین موضوعات مختلفه در احکام، چگونه

میشود گفت که [معتقد به] مساوات است. جز آنکه خیال این باشد که دکانی در مقابل صاحب شرع باز» کنند و «احکام جدیدی تأسیس» کنند.[۵۹۰]

مشروطه‌خواهان پاسخ می‌دادند که منظور از مساوات، مساوات در حقوق نیست، بلکه مساوات در اجرای قوانین است. شیخ محمداسماعیل محلاتی، روحانی مدافع مشروطه به نوری چنین پاسخ می‌گفت: «... مساوات که در این دوره گفته میشود باین معنی است که هر حکمی که بر هر عنوانی از عناوین شرعیه یا عرفیه بار باشد، در اجرای آن حکم، فرقی مابین مصادیق آن گذارده نشود. مثلاً زانی حد میخورد، هرکه باشد. سارق دستش بریده میشود هرکه باشد. قاتل بقصاص میرسد هرکه باشد... نه آنکه معنای مساوات چنان باشد که بعضی از جنود شیاطین تحریف کرده و با کمال وقاحت و بی‌شرمی مابین مردم نشر داده که جمیع عناوین مختلفه که حکم آنها مختلف است از مابین خلق برداشته شود و همه اصناف خلق به‌یک چوب رانده شوند.»[۵۹۱] دیگر آن که منظور از آزادی این نیست که یهودی، نصاری و مجوس با مسلمانان برابرند. با اهل ذمه در جامعه‌ی اسلامی با همان شروط و حقوقی که در اسلام برای آنان وضع شده، برخورد خواهد شد و چون اهل ذمه هستند و مادامی که درکشور اسلامی زندگی می‌کنند، «در تجارت و زراعت و سایر منابع ثروت، به‌نحوی که مخالف شروط ذمه نباشد، مختار و آزادند وکسی را حق تعدی و تجاوز بر آنها در هیچیک از جهات مذکوره نخواهد بود. چنانچه در شریعت حقه اسلامیه مسلم و معلوم است... در این دوره مشروطیت بنا شده که در این باب بقوانین اولیه اسلامیه رجوع شود و چنانچه مسلمین از قید رقیت استبداد و فعال مایشاء بودن رجالِ استبداد در اموال و اعراض و نفوس آنها، خلاص و آزادند بهمین طریق اهلِ ذمه هم که داخل معاهدین اسلام و خلفاء مسلمین بشمار آیند، از قید این رقیت یله و رها شوند و در تحصیل فوائد وطنیه... بنحوی که منافی با شرایط ذمه نباشد، با مسملین مساوی و هم‌عنان باشند... نه اینکه مراد این باشد که امتیازات اسلامیه القاء شود...»[۵۹۲]

نوری می‌گفت: «از جمله مواد آن ضلالت‌نامه [متمم قانون اساسی] این

است [که] حکم و اجراء هیچ مجازاتی نمیشود مگر بموجب قانون» و برای فریب مردم «قانون» را به «قانون دولتی» مقید و «قوای مملکت» را «به سه شعبه» تقسیم کردند. «اول قوه مقننه است و این بدعت و ضلالت محض است، زیرا که در اسلام برای احدی جایز نیست» که قانون بگذارد و جعل کند. هرکه باشد و «اسلام ناتمامی ندارد» که کسی بخواهد آن را تمام کند.[۵۹۳] محلاتی جواب می‌داد که «کار وکلای بیچاره تکلم کردن در احکام دینیه نیست... محل گفتگوی آنها امورات عامه و سیاسات کلیه مملکت است» به عبارت دیگر در مجلس برای اداره‌ی مملکت و برای محدود کردن ظلم سلطنت و دفع کفر، و برای تنظیم دوایر دولتی و کشورداری «عقلائی که از قوانین ملکداری و سیاسات بین‌الدول و سایر جهات سیاسیه... با خبرت و با بصیرتند» تعیین می‌شوند تا «این سیاسات کلیه... در نظم مملکت» را «در تحت ضابطه و قانون محدودی درآورند»، دیگر آن که «قوانین مذکوره هرچه که باشد...» فقط دوائر «دولتی را شامل است» و کاری به شرع و قوانین آن ندارد. تازه همین قوانین دولتی طوری وضع می‌شود که موافق شرع اسلام باشد،[۵۹۴] و به‌طور مساوی هم درباره‌ی همه اجرا می‌شود. نوری می‌گوید: «ای ملحد اگر این قانون دولتی مطابق اسلام است که ممکن نیست در آن مساوات و اگر مخالف اسلام است» پس «منافی» است با آن اصل که می‌گویید «آنچه مخالف اسلام است، قانونیت پیدا نمیکند. ای بیشرف، ای بی‌غیرت ببین صاحب شرع... برای تو شرف مقرر فرموده و امتیاز داده تو را، و تو خودت از خودت سلب امتیاز میکنی و میگویی من باید با مجوس و ارمنی و یهودی برادر و برابر باشم.»[۵۹۵]

نوری می‌نویسد: «ماده دیگر که در این ضلالت‌نامه است، آزادی قلم و آزادی مطبوعات است. بعد از تغییرات و تبدیلات، عین عبارت این است: عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین، آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است. بموجب این ماده بسیاری از محرمات ضروری» حلال اعلام شد زیرا که «مستثنی فقط دو امر شد و حال آنکه یکی از محرمات ضروریه، افترا است و یکی از محرمات مسلّمه غیبت از مسلم است و همچنین... ایذاء و

سب و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن، من‌الممنوعات الشرعیه و المحرمات الالهیه. آزادی این امور آیا غیر از تحلیل [حلال و روا دانستن] ما حرمه‌الله است؟ و من حَلَل حراماً، حال او معلوم و حکم آن مبین است.»[596] مشروعه‌خواه دیگری که «تذکرة‌الغافل» را نوشته است و نوشته‌ی او مورد تأیید شیخ فضل‌الله هم بوده است،[597] در همین باره می‌گوید: «ای برادر عزیز اگر مقصودشان اجرای قانون الهی بود و فایده مشروطیت، حفظ احکام اسلامیه بود، چرا خواستند اساس او را بر مساوات و حریت قرار دهند که هریک از این دو اصل... خراب نمایندهٔ رکنِ قویم قانون الهی است. زیرا قوام اسلام به عبودیت است نه به آزادی... آزادی قلم و زبان از جهات کثیره، منافی با قانون الهی است.» فایده‌ی آزادی قلم و زبان آن است که فرقه‌های «ملاحده و زنادقه» بتوانند به‌آسانی عقاید، نظریات و «کلمات کفریه خود را در منابر و لوایح» منتشر کنند.[598]

اما بسیاری از مشروطه‌خواهان اعم از عرف‌گرا و روحانی، آزادی را به «امر به معروف و نهی از منکر» تعبیر می‌کردند. ملکم یک سال پیش از اعلان مشروطیت یعنی در ۱۳۲۳ قمری در رساله‌ی «ندای عدالت» درباره‌ی آزادی چنین نوشت:

> «وقتی در این باب [آزادی] با علمای فرنگستان حرف می‌زنیم، معلمین معروف که از اصول اسلام به‌مراتب بیش از ما معلومات روشن دارند، می‌گویند بدبختی ملل اسلام در این است که اصول بزرگ اسلام را گم کرده‌اند. همین آزادی کلام و قلم که کل ممالک متمدنه اساس نظام عالم می‌دانند، اولیای اسلام به دو کلمه جامعه بر کل دنیا ثابت و واجب ساخته‌اند: امر به معروف و نهی از منکر، کدام قانون دولتی است که حق کلام و قلم را صریح‌تر از این بیان کرده باشد.»[599]

محلاتی درباره‌ی مفهوم آزادی و حدود و ثغور آن در مشروطیت چنین می‌نویسد: «... مراد از حریت، آزادی نوع ملت است از قید رقیتِ استبداد

پادشاه و فعال مایشاء بودن او و اعوانش در اموال و اعراض و نفوس مردم. لازمه رها شدن از قید این رقیت و خلاصی از ذل این اسارت، آزادی اقلام و مطلق حرکات و سکنات خلق است در جلب منافع عامه و دفع مضار نوعیه از عامه ملت و هرچه که موجب عمران مملکتِ اسلامیه و قوت نـوعِ مسـلمین گردد، بدون اینکه با مذهب آنها منافرت و منافاتی داشته باشد... ملتِ ایران که مذهب آن مذهب پاک اسلام است، البته مفاد حریتِ مملکتی آن، آزادی از هرگونه ظلم و تعدی خواهد شد که در مذهب اسلام ظلم است، نه در مذهب بودا و مملکت ژاپن یا مذهب نصاری و ممالک اروپا» دیگر آن که منظور از آزادی «خودسری مطلق و رهایی نوع خلق» نیست. منظور، «آزادی عامه خلق است [از] هرگونه تحکم و بی‌حسابی و زورگویی، که هیچ شخص باقوتی که پادشاه باشد [نتواند] بسبب قوه خود بر هیچ ضعیفی... تحکمی کند و یک امر بی‌حساب را بر او تحمیل نماید مگر که از روی قانونی باشد که در مملکت جاری و معمول است.»[۶۰۰]

بر اساس همین نوع تعبیرات و تلقی از آزادی بود که در عصر مشروطه، مطبوعات گاه تا آن اندازه «آزاد» شدند که در انتقاد از دولت و شاه، کار را به فحاشی و تهدید و ارعاب علنی هم کشاندند و از هیچ تهمت و افترایی هم دریغ نکردند. نمونه‌ی بارز این نوع «آزادی» یا بی‌بند وباری را در صفحات روزنامه‌ی *روح‌القدس* به‌وضوح می‌توان دید. مدیر آن یـعنی شـیخ احـمد روح‌القدس تربتی معروف به سلطان‌العلمای خراسانی، خود قربانی همان نوع «آزادی» شد و پس از به توپ بستن مجلس، با عده‌ی دیگری از مشـروطه‌خواهان به‌دستور محمدعلی شاه زجرکش وکشته شد. از او به‌عنوان «شهید راه آزادی» و «یکی از قهرمانان ارزنده انقلاب مشروطه»[۶۰۱] بسیار یاد کرده‌اند، و فراموش کرده‌اند که بنویسند او یکی از قهرمانان فحاشی و هتاکی هم بود که درک بسیار محدودی هم از آزادی داشت.

در دید نوری مسئله‌ی حکومت، یعنی سلطنت و ارتباط آن با نـبوت از این‌گونه است که «نبوت و سلطنت در انبیاء سلف مختلف بود، گاهی مجتمع و

گاهی متفرق.» منظور او این است که گاه انبیا، هم نبوت داشتند و هم سلطنت و زمانی هم بود که نبی فقط نبوت داشت و سلطنت در اختیار دیگری بود. اما در «وجود مبارک نبی اکرم و پیغمبر خاتم» هردو قدرتِ «نبوت و سلطنت» جمع بود. همچنین «در خلفای آن بزرگوار... نیز چنین بود...» تا آن که پس از گذشت زمان و «عروضِ عوارض و حدوثِ سوانح، مرکز این دو امر یعنی تحمل احکام دینیه و اعمال قدرت و شوکت [سلطنت]... در دو محل واقع شد.» به عبارت دیگر علما به نیابت از نبی‌اکرم، کار اجتهاد در احکام شرعی را به عهده گرفتند و سلاطین اسلامی به‌نیابت از پیغمبر، «اعمال قدرت و شوکت» را در اداره‌ی مملکت اسلامی عهده‌دار شدند. بنابراین سلطنت در اصل از نبوت جدا نیست و در حقیقت «این دو هریک مکمل و متمم دیگری هستند. یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است: نیابت در امور نبوتی و [نیابت در امور] سلطنت. و بدون این دو، احکام اسلامیه معطل خواهد بود.» چرا که «سلطنت قوه اجرائیه احکام اسلام است»، مهم‌تر این که «تحصیل عدالت به اجرای احکام اسلام است... و اگر بخواهند بسط عدالت شود، باید تقویت به این دو فرقه [مجتهدان و پادشاهان] بشود.»[۶۰۲] او از مجتهدان به «حَمَله احکام» [حاملان احکام دین] و از پادشاهان به صاحبان شوکت یعنی «اولی‌الشوکة من اهل الاسلام» یاد می‌کند و می‌گوید این است «راه تحصیل عدالتِ صحیحة نافعه.»[۶۰۳]

نوری بر اساس همین استدلال شرعی و بر مبنای همین اعتقاد به حمایت از محمدعلی شاه برخاست. در این نوع استدلال شرعی و اعتقاد دینی، شیخ فضل‌الله تنها نبود. حتی روحانیون مشروطه‌خواه نیز در اساس با این اعتقاد مخالفت نداشتند. مخالفت آنها جنبه‌ی دیگری داشت که کمی بعد به آن خواهیم پرداخت. سال‌ها پیش از شیخ فضل‌الله نوری، یعنی نزدیک به سی و پنج سال پیش‌تر از او، مجتهد معروف عصر ناصرالدین شاه، ملاعلی کنی از همین اعتقاد در نامه‌اش به ناصرالدین شاه و در مخالفت با اقدامات مشیرالدوله، چنین سخن گفته بود:

«از آنجایی که عقیده جمیع اهل اسلام این است که حضرت ختمی مرتبت، پس از ریاضات کافه چهل ساله، مبعوث بجهت قاطبه عباد و انتظام بلاد و رفع هرگونه خلل و فساد شدند، لهذا مصدر و مظهر مقامات علم و سلطنت و اجراء قوانین و احکام متعلقه به دنیا و آخرت بودند... و بعد از خود همه مقامات را تفویض وصی و نائب خود فرمود الی حضرت حجة عجل‌الله فرجه که دارای جمیع مقامات هستند. در ازمنه غیابِ آن حضرت، خداوند متعال برای هر منصب و مقامی از مقامات آنجناب، نائب و مظهری مقرر فرمودند. علمای اعلام را نایب و مظهر علم و تکمیل نفوس و تطهیر اموال و انصاب مقرر فرمودند که بیانِ طریق آنها را از معاملات و مناکحات و غیرذلک بفرمایند و سلاطین اسلام را در هر عصری از اعصار مصدر و مظهر تنظیم امورِ عباد و رفع تقلب متقلبین [تغلب متغلبین] و امنیت طرق و بلاد مقرر داشتند... از بیان این مقدمه مختصر... واضح و لایح می‌شود... [که] بهیچوجه دولت و ملت [سلطنت و شریعت] را از یکدیگر جدا نمیتوان نمود، چه فی‌الحقیقه هردو یکی و از جانب یکی میباشند، اگرچه کافل و حامل هر مقامی متعدد باشند... پس از اختصار این مقدمه... عرض می‌شود اگر علمای اعلام در مسائل دولتیه، اختلالی خدای نخواسته مشاهده فرمایند و به خاکپای مبارک برحسب رضای آقا مخدوم عرض کنند، فضولی نکرده، بلکه فضول باید کسی باشد که این را فضولی بنامد. [تعریض او به مشیرالدوله است] بر علما و غیرعلما لازم است عرض کنند، پسند خاطر مبارک بشود یا نشود، در مقام اصلاح آن برآیند یا نیایند.»[۶۰۴]

اما چنان‌که دیدیم در سخن شیخ فضل‌الله نکته‌ی بااهمیت دیگری هم آمده بود، شیخ صریحاً از عدالت به اجرای احکام اسلامی یاد می‌کرد و معتقد بود اگر هدف مشروطه‌خواهان بسط و گسترش عدالت است، تحصیل عدالت فقط

به‌اجرای احکام اسلام و تقویت مجتهدین و سلطان امکان‌پذیر است.

اما روحانیون مشروطه‌خواه چه می‌گفتند. خلاصه‌ی سخن آنان این بود که در زمان غیبت امام عصر، سلطنت از هر نوعی که باشد سلطنت جور و ظلم است. بدین ترتیب که سلطنت را به سه دسته تقسیم می‌کردند: سلطنت امام زمان که سلطنت ایده‌آل است، چرا که امام معصوم است و بهترین نوع حکومت، حکومت و سلطنت معصومین است. اما در غیبت امام، سلطنت به هر شکلی که باشد، سلطنت جائره و جور خواهد بود، چرا که هیچ‌کس معصوم نیست. با این همه اگر در غیبتِ امام عصر، مجتهدی پیدا شود که میراث علم نبوت و هم شوکت سلطنت را جمع داشته باشد، سلطنت او، بهترین سلطنت خواهد بود. ولی چون عملاً مجتهدی که واجد چنین خصوصیاتی باشد، یعنی هم شوکت سلطنت، هم علم نبوت را داشته باشد، وجود ندارد، پس در غیبت امام، امور عبادی و شرعی به مجتهدین و اداره‌ی مملکت اسلامی به سلاطین اسلام سپرده شده است. اما از آن جا که سلطنت‌های مقیّده و مشروطه (یعنی سلطنت هایی که به قیودی مقید و به قوانین و شروطی مشروط‌اند)، فساد و جور و ظلم کمتری نسبت به سلطنت های مستقله (یعنی سلطنت‌های استبدادی که به هیچ قانون و شروطی مقید و مشروط نیستند) دارند، عقلاً و شرعاً حمایت از چنین سلطنتی که ظلم و جور آن کمتر از سلطنت مستقله و مستبده است، ضروری است. محلاتی سلطنت را به سه دسته تقسیم می‌کند: سلطنت مقیده و مشروطه، سلطنت امام و سلطنت مستقله و استبدادیه. بعد می‌نویسد: از «اقسام سه گانه سلطنت... قسم دوم که امارتی است الهیه و ولایتی است شرعیه، از موضوع بحث ما خارج است، چرا که دسترسی به آن بالفعل برای ما نیست و مملکت ما فعلاً از آن محروم است.» پس موضوع بحث ما مربوط می‌شود به دو قسم دیگر، یعنی سلطنت مشروطه و سلطنت مستبده و چون به‌طور خلاصه، «سلطنت مشروطه، تحدید تصرفِ سلطنت و ادارات دولت است بدستور-العملی که برای ملک و ملت مفید» است و سلطنت مطلقه استبدادیه، چون «خودسری شهواتِ سلطنت و ادارات دولتی است بهر نحو که خیالات شخصیه

آنها در همه امور اقتضا کند. پس برای هیچ ذی‌شعوری جای شبهه و تردید در ترجیحِ اول بر ثانی، باقی نخواهد ماند.» نیز «مشروطیتِ سلطنت غیر از محدود شدن تصرفات دولت به حدود کلیهٔ نافعه چیز دیگر نیست و ثمره آن دو چیز است: یکی تحدیدِ جور و تقییدِ ظلم... و دیگری جلوگرفتن از نفوذ تدریجی کفار و استیلای آنها» بر جامعه‌ی مسلمین. بدین ترتیب حفظ قانون مشروطیت در مملکت ایران واجد دو فایده‌ی بسیار مهم برای مردم است «یکی خلاصی عموم رعیت از ظلم و تعدیات فوق‌العاده دولت جائره و مستبده و رجال خودخواه استبداد... و دیگری حفظ بیضه اسلام در آن مملکت [که] خلاصی از قید رقیتِ کفار [است]. پس سعی نمودن در استحکام این اساس از جهت اولی داخل است در عنوان نهی از منکر و اقامه معروف. از جهت ثانیه داخل است در عنوان مدافعه با کفار، در اعتلای عَلَم اسلام و حفظ مملکت مسلمین از تهاجم اهل کفر.»[۶۰۵] یعنی همان امری که به «بیضه اسلام» تعبیر می‌شود و محافظت آن از وظایف مجتهدین است.

بدین ترتیب محلاتی، آزادی در حکومت مشروطه را آزاد شدن از ظلم دولت و سلطنت استبدادی معنی می‌کند و تشویق مردم به این نوع آزادی و ترویج آن را از لحاظ شرعی، تحت قاعده «امر به معروف و نهی از منکر» معرفی می‌کند. چون سلطنتِ باقانون و مشروط به شرایط و مقررات که مطابق قانون از منافع مردم و کشور دفاع می‌کند، باعث حفظ مملکت اسلامی از تجاوز کفار می‌شود، این امر هم در حکم «حفظ بیضه اسلام» است که به بقا و استمرار جامعه‌ی مسلمین کمک می‌کند. پس شرعاً حمایت از این نوع حکومت مشروطه، تکلیف همه‌ی مسلمین است و مخالفت و معارضه با مجلس ملتی و مشروطیت در حد «محاربه با امام زمان عجل‌الله فرجه و فرجنا بفرجه می‌باشد» و باعث «تثبیت ظلم و تسلیط کفار بر ممالک اسلامیه خواهد» گردید.[۶۰۶]

آیت‌الله نائینی که پس از محلاتی، رساله‌ی بسیار مهم و معروف «تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملة» را در تبیین و توجیه شرعی مشروطیت نوشته است، گرچه در اساس با محلاتی اختلافی ندارد، اما شیوه‌ی تبیینِ شرعی او از مشروطه

بسیار مستندتر و مستدل‌تر از محلاتی است. رساله‌ی محلاتی ساده‌تر و مشخصاً در جواب شیخ فضل‌الله نوری و همفکرانش نوشته شده است و در آن از دلایل عقلی، بیشتر از دلایل شرعی استفاده شده است. اما رساله‌ی نائینی که در آن سعی شده است مشروطیت با دلایلی عقلی و بیشتر شرعی و فقهی و به‌طور مفصل مورد بحث قرار گیرد، به‌جهت اشتمالش بر اصطلاحات بسیارِ فقهی و کلامی و به‌سبب نثر کهنه‌ی آخوندی، به‌زبان پیچیده‌ای نوشته شده است. ظاهراً او رساله‌ی خود را خطاب به روحانیون و مجتهدین نوشته است. به همین جهت آیت‌الله طالقانی که این رساله را چند سال پیش تجدید چاپ کرده بود، ناگزیر شد که خلاصه‌ی مطالب او را به‌زبان ساده و مردم‌فهم در حاشیه‌ی کتابش، شرح و بسط دهد.

نائینی در مقدمه‌اش با توضیحی در باب ضرورت سلطنت و حکومت، برای «حفظ نظام عالم و تعیشِ نوع بشر» به این نتیجه می‌رسد که سلطنت «خواه قائم به شخص واحد باشد، یا به هیئت جمعیه... به حق باشد یا اغتصاب، به قهر باشد یا به وراثت، یا به انتخاب» باید به «حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی» و امتیازات مختلفه‌ی آن قوم چه «امتیازات دینیه باشد یا وطنیه»، قیام نماید. می‌گوید درست به همین دلیل است «که در شریعت مطهره، حفظ بیضه اسلام را اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامیه را از وظایف و شئون امامت مقرر فرموده‌اند.»

نائینی امتیازات و مصالحی را که سلطنت باید به حفظ آنها قیام نماید، بر دو اصل مبتنی می‌داند. اصل اول «حفظ نظامات داخلیه مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذیحقی به حق خود و منع از تعدی و تطاول» است که از «وظایفِ نوعیه راجعه به مصالح داخلیه مملکت و ملت» است (سیاست داخلی). اصل دوم، محافظت مملکت است «از مداخله اجانب... و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه و غیر ذلک، این معنی را در لسان متشرعین حفظ بیضه اسلام و سایر ملل حفظ وطنش خوانند» (استقلال مملکت و سیاست خارجی). نائینی می‌افزاید که برای حفظ این دو اصل و اجرای این «دو وظیفه» برای

اداره‌ی مملکت، «احکامی که در شریعت مطهره... مقرر است، احکام سیاسیه و تمدنیه» خوانده می‌شود، و توضیح می‌دهد تصدی این وظایف به «علم و عمل» و «کمال تورع» نیاز دارد. و علت ضرورت و پیدایی سلطنت و حکومت در جهان و به زبان نائینی «جعل سلطنت» به اجرای وظایف این دو اصل مربوط است و از زمان قدیم حتی در دوره‌ی فرس و روم سعی کرده‌اند حکمای کاملی که واجد علم و عمل و تورع باشند برای تصدی این وظایف برگزینند. خلاصه آن که «جعل سلطنت و وضع خراج و ترتیب سایر قوای نوعیه، چه از انبیاء علیهم السلام بوده و یا از حکما، همه برای اقامه این وظایف و تمشیت این امور بوده.» اما این که سلطان در تصدی و تصرف این وظایف چگونه عمل می‌کند، از دو شیوه خارج نیست. یا تصرف و استیلای سلطان از نوع «تملیکیه» یعنی استبدادی است یا از نوع «ولایتیه» یعنی مشروطه است.

در سلطنت استبدادی یا به زبان او «تملیکیه» سلطان با همه‌ی «مملکت و اهلش» چنان معامله می‌کند که انگار «مملکت را به مافیها، مال خود انگارد و اهلش را مانند عبید و اماء بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد»، بنابراین به «این قسم از سلطنت چون دلبخواهانه... و بر طبق اراده و میل شخصی سلطان است... تملیکیه و استبدادیه گویند... صاحب این چنین سلطنت را حاکم مطلق و حاکم بامر و مالکِ رقاب و ظالم و قهار و امثال ذالک نامند.» چنین سلطنتی در مطلق‌العنانی تا بدان درجه می‌تواند برسد که درجه «ادعای الوهیت» باشد. «چنانچه از فراعنه سابقین به ظهور پیوست.»

اما نوع دوم سلطنت، که مشروطه یا «ولایتیه» باشد، سلطنتی است که در آن سلطان مالک‌الرقاب مردم نیست و موظف و مقید «بر اقامه وظایف و مصالحی» است که حدود آن مشخص و نفع آن برای عامه است و استیلای سلطان محدود و «تصرفش به عدم تجاوز از آن حد، مقید و مشروط» است و برخلاف سلطنت استبدادی که نوعی مالک‌الرقابی و «خداوندی مملکت و اهلش... خواهد بود»، حقیقت سلطنت مشروطه و مقیده «عبارت است از ولایت بر اقامه وظایف

راجعه به نظم و حفظ مملکت... و امانتی است نوعیه در صرفِ قوای مملکت... از این جهت اندازه استیلای سلطان، به مقدار ولایت بر امور مذکور، محدود، و تصرفش چه به‌حق باشد یا به‌اغتصاب، به عدم تجاوز از آن حد، مشروط خواهد بود.»

به‌زعم آیت‌الله نائینی چون حقیقتِ این قسم سلطنت از باب ولایت و امانت است، پس این نوع سلطنت «مانند سایر اقسام ولایات و امانات، به عدم تعدی و تفریط، متقوم و محدود است.» یعنی به همان نحوی که در امانت و ولایت نباید خیانت کرد و از شرایط مقرر تجاوز کرد، سلطان هم در سلطنت مشروطه نباید از شروط و قیودِ مقرر شده برای سلطنت تجاوز کند.[۶۰۷] پرسش اصلی این است که چه باید کرد و چه می‌توان کرد که سلطان از شروط امانت و ولایت تجاوز نکند؟ به عبارت دیگر چه چیزی ممکن است که مانع شود سلطنت مشروطه که نوعی امانت و ولایت است به سلطنت استبدادی که نوعی «مالکیت» است، تبدیل نشود؟ پاسخ نائینی روشن و بی‌ابهام است. می‌گوید تنها چیزی که می‌تواند ضامن این امر باشد که سلطنت مشروطه به استبدادی مبدل نگردد، «عصمت» است «همان عصمتی است که اصول مذهب ما طائفه امامیه بر اعتبارش در ولی نوعی مبتنی است». به عبارت دیگر، سلطنت از آنِ امام معصوم است و فقط با سلطنت امام معصوم است که می‌توان یقین داشت که همه‌ی شرایط مقرره در امانت و ولایت به‌طور کامل رعایت گردد. اما «با دسترسی نبودن به آن دامان مبارک [امام] به‌ندرت تواند شد که شخص سلطان هم خودش مانند انوشیروان مستجمع کمالات [باشد] و هم از امثال بوذرجمهر... بر خود گمارد» و چون مصداق پادشاهان صاحب کمالات، «نایاب‌تر از عنقا» و نایاب‌تر از «کبریت احمر» است، چه باید کرد که در غیبت امام معصوم و پادشاه صاحب کمال و عادل، ظلم و استبداد سلطنت را محدود کرد و شاه را به اجرای قوانین مقید و سلطنت او را مشروط به شروطی کرد تا از ظلم و استبداد او کاسته شود؟

نائینی پاسخ می‌دهد با آن که سلطنت هر سلطانی در غیبت امام، نوعی

اغتصاب ردای کبریایی است، اما «بحسب قوه بشریه» می‌توان به «جای آن قوه عاصمه عصمتِ» امام، «مجازی از آن حقیقت و سایه و صورتی از آن معنی» را در همین جهان حاضر به وجود آورد، چنین‌کاری «موقوف بر دو امر است»: اول آماده کردن نظامنامه یا «مرتب داشتن دستوری» است که در آن بر اساس «مصالح نوعیه»، حد و حدود «وظایف و درجه استیلای سلطان و آزادی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقات اهل مملکت»، مطابق و «موافق مقتضیات مذهب» معین شود و مشخص گردد که نقض این شرایط و وظایف، «خروج از وظیفه نگهبانی و امانتداری...» است. و چنین خروجی چه از طرف شاه و چه از طرف افراد مسئول دیگر، «خیانت به نوع است» و باید «مانند خیانت در سایر امانات، رسماً موجب انعزال [برکناری] ابدی و سایر عقوباتِ مرتبه بر خیانت باشد.» به زبان ساده‌تر اگر شاه از شرایط و مقررات این نظامنامه تخطی کند و از اجرای آن چشم بپوشد به خیانت در امانت متهم می‌شود و حکم چنین خیانتی عزل از سلطنت و مستوجب تنبیه و مکافات است.[۶۰۸]

نائینی می‌گوید چنین «دستور» یا نظامنامه، همان اعتباری را دارد که رساله‌های عملی برای مقلدان. با این تفاوت که «رسائل عملیه تقلیدیه [مجتهدین] در ابواب عبادات و معاملات و نحوهما» نوشته می‌شود و نظامنامه یا «دستور مذکور در ابواب سیاسیه و نظاماتِ نوعیه» به نگارش درمی‌آید، به همین جهت آن را «نظامنامه و قانون اساسیش خوانند.» اما اساس آن، همانند اساس رساله‌های عملیه، «حفظ محدودیت مبتنی بر عدم تخطی از آن است.» یعنی نباید از آن دستورات سرپیچی کرد. و در «صحت و مشروعیت آن... جز عدم مخالفت فصولش با قوانین شرعیه، شرط دیگری معتبر نخواهد بود.»

امر دوم مربوط است به چگونگی اجرای این «نظامنامه». در این مورد نائینی می‌گوید، برای «جلوگیری از هرگونه تعدی و تفریط» و تجاوز از قانون اساسی باید اساسی برای «مراقبه و محاسبه» و نگهبانی از این قوانین به وجود آید، و هیئتی برای نظارت بر آن گمارده شود. «گماشتن هیئتی... از عقلا و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که بحقوق مشترکه بین‌الملل هم خبیر و

بوظایف و مقتضیات سیاسیه عصر هم آگاه باشند»، می‌تواند با «محاسبه و مراقبه و نظارت» مانع تجاوز دیگران از قوانین اساسی شود. این هیئت که «مبعوثان ملت»اند در حقیقت «قوه علمیه مملکت عبارت از آنان و مجلس شورای ملی مجمع رسمی ایشان است.»[۶۰۹] به زبان دیگر، در غیبت امام معصوم، با نوشتن نظامنامه، که در حکم رساله‌ی عملیه است برای مسائل سیاسی و عرفی و با ایجاد مجلس شورای ملی، مرکب از مبعوثان ملت برای نظارت در اجرای نظامنامه، می‌توان تااندازه‌ی زیادی از ظلم و ستم و خودسری و تجاوز سلاطین از قوانین کاست و مانع شد که سلطنت مقیده‌ی مشروطه به سلطنت استبدادی تبدیل شود. نائینی برای توجیه شرعی این مباحث به نکات بسیار با اهمیتی اشاره می‌کند. می‌گوید در سلطنت سلطان ظالم در حکومت استبدادی و به زبان او «تملیکیه»، با سه نوع غصب سروکار داریم. سلطان در چنین حکومت به گونه‌ای عمل می‌کند که انگار مقام «خداوندی» دارد و مالک‌الرقاب همه‌چیز و همه کس است و این معنی «اغتصاب ردای کبریایی عز اسمه ظلم به ساحت اقدس احدیت است و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیهٔ مقدسه امامت صلوات‌الله علیه و هم اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم درباره عباد [بندگان خدا] است.» اما در حکومت مقیده و مشروطه که سلطان مطابق قانونِ موافق با شرع، حکومت می‌کند و سلطنت او از نوع امانت و ولایت است (که اگر تخطی از شرایط امانت و ولایت کند، معزول می‌شود)، اگر اغتصابی وجود داشته باشد، فقط اغتصابِ «مقام مقدس امامت» است. چرا که در اصل، سلطنت از آن امام است. اما چون مطابق قانونِ موافق شرع عمل می‌کند، از دو ظلم دیگر، یعنی ظلم اغتصاب ردای کبریایی و ظلم درباره‌ی بندگان خدا مبراست. پس عقلاً و شرعاً چنین سلطنتی که فقط به یک «ظلم» محدود است و از دو ظلم دیگر خالی است، باید مورد حمایت مسلمین قرار گیرد. از سه جهت و به سه دلیل شرعی باید مورد حمایت مسلمین قرار گیرد. نخست از «باب نهی از منکر» که از ضروریات دین است و اگر سلطان «در آن واحد منکرات عدیده را مرتکب می‌شود»، تا آن جا که مقدور است

باید او را از انجام منکرات بازداشت. یعنی وقتی می‌توان سلطان را از میان سه ظلم یا سه «غصبِ» یاد شده، از دو ظلم یا دو «اغتصاب» باز داشت، نباید از ضروری دین که نهی از منکر است خودداری کرد. جلوگیری «از هر یک از آنها تکلیفی است مستقل»، حال اگر نمی‌توان با نهی از منکر او را از «اغتصاب مقامِ ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت» باز داشت، معنایش این نیست که نتوانیم او را از دو ظلم دیگر یا دو اغتصاب دیگر نهی کنیم.

دلیل دوم: چون در نتیجه‌ی اعمال مستبدانه‌ی سلطانِ مستبد و مضارِ حکومت استبدادی ممکن است استقلال مملکت اسلام در خطر افتد و کشور به تصرف کفار درآید، بر مسلمین و به‌خصوص بر مجتهدین و علما که «حفظ بیضه اسلام» در غیبت امام در محدوده ولایت آنها است، واجب است که از سلطنت مشروطه که باعث انتظام مملکت اسلام و حفظ و حراست آن می‌شود حمایت کنند تا بیضه‌ی اسلام و مملکت اسلام از خطر تجاوز کفار مصون بماند.

سومین دلیل شرعی نائینی مبتنی است بر ولایت مجتهدین بر «اوقاف عامه و خاصه.» به گفته‌ی او چنین ولایتی «نزد تمام علمای اسلام مسلم و از قطعیاتست.» پس اگر «غاصبی [در این جا منظور سلطان است] عدواناً «مملکتی را تصرف کرده است، اگر کوتاه کردن دستش از تصرف و به زبان نائینی «رفع یدش» از تصرف، کلاً و «راساً ممکن نباشد»، لااقل می‌توان «با ترتیباتِ عملیه و گماشتن هیت نظاری...» تصرفش را محدود کرد «و موقوفه مغصوبه را مثلاً از حیف و میل و صرف در شهواتش کلاً [یا] بعضاً صیانت نمود.» چنین کاری از واجبات است و «وجوب آن بدیهی و خلاف در آن نه‌تنها از علمای متشرعین بلکه از عقلای دهریین هم هیچ متصور و محتمل نخواهد بود.»[۶۱۰]

نائینی بر همین مبنا سلطنت مشروطه را «موقوفه»ای می‌داند که ولایت و نگهبانی آن موقوفه گرچه در اصل «برای اهلش» یعنی امام «ثابت» است، اما در غیاب امام می‌توان تصدی آن را به متولی و متصدی غیرشرعی هم سپرد. به گفته او، «عدم اهلیت متصدی هم از قبیل مداخله غیرمتولی شرعی است در امر موقوفه که بوسیله نظارت از حیف ومیل صیانت» می‌شود و اگر برای چنین

تصدی‌ای از امام یا نایب امام «اذن» و اجازه داشته باشد، «یعنی با صدور اذن، عمن له ولایة الاذن، لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم بوسیله اذنِ مذکور خارج تواند شد.» مثال شرعی که نائینی برای تأیید مطلبش می‌آورد، بسیار جالب است. سلطنت استبدادیه یا تملیکیه و نوع تصرفات آن از لحاظ شرعی، مثل عین نجاست است که باید ازاله و از میان برداشته شود. و «صدور اذن در آن اصلاً جایز نیست... و مانند نفسِ اعیانِ نجاسات است که تا در محل باقی است اصلاً قابل طهارت نتواند بود، الا بعد از ازاله.» اما مشروطیت و سلطنت مقیده، عین نجاست نیست بلکه «متنجس بالعرض است که بوسیله همین اذنِ [شرعی] قابل تطهیر تواندبود.»[۶۱۱] منظور او از متنجس بالعرض، مثل زمینی است که به نجاست آلوده شده باشد. فرق بین اصلِ «نجاست» با زمین آلوده به نجاست، عین فرق حکومت مستبده با مشروطه است. در مورد اول باید اصل نجاست یعنی اصل حکومت را برانداخت و از بین برد تا کارِ تطهیر صورت گیرد. اما در مورد دوم، زمین آلوده شده به نجاست را می‌توان با شستن، تطهیر کرد. اما نجاست را نمی‌توان با شستن تطهیر کرد.

نائینی در تأیید نظر شرعی خود درباره‌ی مشروطه به «رویای صادقه»ای اشاره می‌کند و می‌نویسد این رؤیا را «خود این اقلِ خدامِ شرعِ انور در همین خلال دیده و متضمن همین تشبیه [تشبیه مشروطه به متنجس بالعرض] است»، بعد می‌گوید در رؤیا به خدمت مرحوم آیت‌الله آقای حاجی میرزا حسین تهرانی مشرف شدم. «پس از التفات به رحلت ایشان و گرفتن طرفین ردای مبارکشان» سؤالاتی عرض می‌کردم و «آن مرحوم از لسان مبارك ولیعصر ارواحنا فداه، نقل جوابِ [می]فرمودند... عرض کردم اهتمامات شما را در خصوص مشروطیت چه فرمودند؟ حاصل عبارتِ جواب، این بود، حضرت فرمودند: مشروطه اسمش تازه است، مطلب که قدیمی است... بعد به این عبارت گفتند: حضرت فرمودند: مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد به شستن دست وادارش نمایند.» نائینی می‌افزاید «چقدر

این مثال مبارک منطبق بر مطلب و چه سهل ممتنع است.» او سیاهی کنیز را اشاره به «غصبِ اصلِ تصدی» و آلودگی دست را اشاره به «غصب»های دیگر می‌داند و می‌گوید: «مشروطیت، مزیل» یعنی زایل‌کننده‌ی آن غصب های زائد است، «لهذا بشستن یدِ غاصبانه متصدی، تشبیه‌ش فرموده‌اند.»[۶۱۲] با این همه آن غصب اصلی، یعنی غصبِ اصلِ تصدی بر جای خود مانده است.

از میان همه‌ی این نوع استدلالات عقلی و نقلی و سه دلیل عمده‌ی شرعی که پیش‌تر از آن سخن گفته‌ایم، نائینی برای توجیه حمایت از مشروطیت، بیش از هر چیز دیگر به اصل حفظ بیضه‌ی اسلام، استناد می‌کند و می‌نویسد تبدیل و «تحویل سلطنت جائره غاصبه... [به سلطنت مشروطه] عادله، علاوه بر تمام مذکورات، موجب حفظ بیضه اسلام و صیانت حوزه مسلمین است از استیلای کفار، از این جهت از اهم فرایض خواهد بود»، چرا که اگر مملکت و مسلمانان همچنان در چنگال حکومت مستبدین و «فراعنه امت و چپاولچیان... باقی بمانند، چندی نخواهد گذشت که العیاذ بالله تعالی، مانند مسلمین معظم افریقا و اغلب ممالک آسیا و غیرذالک، نعمت شرف و استقلال قومیت و سلطنت اسلامیه را از دست داده و در تحت حکومت نصاری اسیر و دوره‌ای نخواهد گذشت که مانند اهالی اندلس و غیرها، اسلامیتشان به تنصر و مساجدشان، کنیسه و اذانشان به ناقوس و شعائر اسلامیه به زنار بلکه اصل لسانشان هم مانند آن مبدل و روضۂ منوره امام هشتمشان هم پایمال نصاری خواهد گشت.» و برای تأیید نظرش به زد وبند دو همسایه‌ی شمالی و جنوبی (روس و انگلیس) و نقشه‌ی آنها برای «قسمت مملکت» ایران بین خودشان اشاره‌ی مستقیم می‌کند.[۶۱۳]

مسئله‌ی حفظ مملکت اسلامی از تعدی و تجاوز کفار، یکی از مهم‌ترین و بارزترین دلایلی بود که روحانیون را به حمایت از مشروطیت برمی‌انگیخت. جنگ‌های ایران و روس و از دست داده شدن شهرهای اسلامی بسیار، مداخله‌ی روزافزون روس و انگلیس در امور داخلی ایران، قراردادها و امتیازات بسیاری که نصیب روس و انگلیس و دیگر کشورهای غربی غیر-

مسلمان یا به تعبیر مجتهدین، کفار شده بود، روحانیون مشروطه‌خواه را برمی‌انگیخت که برای حفظ تمامیت ارضی و استقلال مملکت اسلامی ایران از تجاوز کفار، به حکومت قانونی روی آورند. می‌اندیشیدند با ایجاد مشروطیت بر اساس اسلام، و با محدود کردن تصرف سلطان خودکامه بر ثروت و مکنت مملکت، می‌توانند حدود و ثغور سرزمین اسلام را حفظ کنند و به‌قول محلاتی مانع شوند که «سوق اسلام به سوق کفر مبدل شود. بازار خرید و فروش مسکرات... رواج گیرد. گوشتهای خوک به قنارهای قصابی زده شود، صدای ناقوس، جای اذان را بگیرد، کلیسیا در هریک از بلاد اسلام ساخته شود... اوامر و نواهی نوعیه اسلامیه در تحت یدِ کفر و کشیشهای نصاری که اعداء عدوِ اسلامند، مقهور شوند.» چنان‌که بلاد اندلس که پیش‌تر از «ممالک عظیمه اسلامیه محسوب میشده»، الان در تصرف دولت اسپانیا است و «اثری از آثار اسلام در آن جا یافت نمیشود.»[۶۱۴]

چون حفظ بیضه‌ی اسلام، به زبان شرعی از امورِ «حسبیه» است و ولایت مجتهدین بر این امور، موردِ اتفاق همه‌ی مسلمین است، پس حفظ شریعت اسلام و ملت مسلمان، از تعدی و تجاوز کفار، جزو مهم‌ترین وظایف مجتهدین قرار می‌گیرد. به همین جهت همه‌ی روحانیون مشروطه‌خواه در حمایت از حکومت مشروطه، حکومتی که به‌زعم آنان می‌توانست استقلال مملکت اسلامی را تضمین کند، به همین اصلِ مسلم، استناد می‌کردند. محدود کردن ظلم حکومت جور را با عنوان امر به معروف و نهی از منکر و «مدافعه با کفار» و «اعتلای عَلَمِ اسلام و حفظ مملکت مسملین از تهاجم اهل کفر»[۶۱۵] را به عنوان «حفظ بیضه اسلام» می‌شناساندند. برای حفظ تمامیت ارضی و استقلال مملکت اسلامی از تجاوز کفار به حکومت قانونی روی می‌آوردند تا شاید در پناه قانون و نظارت نمایندگان مردم، استقلال مملکت اسلامی حفظ شود. مخالفت روحانیون با بسیاری از قراردادها و امتیازات اقتصادی و حضور و مداخله‌ی اروپاییان در ایران، به‌واسطه‌ی همین اصل مذهبی و شرعی صورت می‌گرفت.

در اغراق‌های شاعرانه‌ی بعدی، از همین عقیده‌ی مذهبی برای حفظ بیضه‌ی اسلام به تمایلات ضداستعماری و ضدامپریالیستی تعبیر گردید. گرچه این مخالفت با گسترش نفوذ کفار و کشورهای غیرمسلمان، در عمل با منافع استعماری و امپریالیستی کشورهای سلطه‌گر، در تضاد قرار می‌گرفت، اما بر کشیدنِ آن مفهوم مذهبی و معنی کردن آن به تمایلات ضداستعماری و ضد امپریالیستی، همان‌اندازه نارواست که تقلیل دادن مفهوم دموکراسی و آزادی به «امر به معروف و نهی از منکر». اگر در مورد اخیر با تقلیل مفهوم سروکار داریم، در مورد اول به‌شیوه‌ی عکس، با «افزایش» مفاهیم سروکار داریم. تعبیر کردن حفظ بیضه‌ی اسلام و مخالفت با نفوذ و سلطه‌ی کفار بر مملکت اسلامی، به تمایلات ضداستعماری و ضدامپریالیستی شیعه، همان‌اندازه غلط و نادرست است که بخواهیم امروز مزدک را یک مارکسیست یا کمونیست معرفی کنیم. شیوه‌ی مخالفت میرزای شیرازی با قرارداد تنباکو که سرانجام در عمل، به مهم‌ترین حرکت تاریخی مردم ما در دوره‌ی ناصری منجر شد، از تلگرافی که در ۲۷ ماه ذی حجه ۱۳۰۸ قمری (۱۲ مرداد (اسد) ۱۲۷۰ شمسی) به ناصرالدین شاه کرده است، به‌خوبی مشخص می‌شود. در بخشی از آن تلگراف می‌گوید:

> «اگرچه دعاگو تاکنون بمحض دعاگویی اکتفا نموده، تصدیعی و استدعایی از حضور انور نکرده، ولی نظر به تواصل اخبار... عرضه میدارد که اجازه مداخله اتباع خارجه در امور داخله مملکت و مخالطه و تَودی آنها با مسلمین و اجراء عمل بانک و تنباکو و راه‌آهن و غیره از جهاتی چند منافی صریحِ قرآن مجید و نوامیس الهی و موهنِ استقلال دولت و مخل نظام مملکت و موجب پریشانی عموم رعیت است... .»[۶۱۶]

و این شیوه‌ی مخالفت که مراوده و آمیزش و تجارت فرنگی‌ها را با مسلمانان و ایجاد بانک و راه‌آهن را منافی با قرآن و نوامیس الهی می‌دانستند،

در یک تلگراف ناصرالدین شاه به ظل‌السلطان به‌شدت مورد انتقاد قرار گرفته است. شاه گفته بود:

«چرا باید علما و مردم حرفی بزنند که اینقدر بی‌معنی و سخیف باشد؟ مثلاً بانک را بد میدانند این چه حرف رکیک بی‌معنی است؟ رعایای دول خارجه از صدسال به این طرف، مأذون و مجاز هستند موافق عهدنامه‌های آقامحمدخان و فتحعلی شاه و محمدشاه که هر نوع معاملات را در ایران و هر نوع تجارت را بکنند... فرنگیان و تجارت و معامله گری آن‌ها از صد سال متجاوز است که در ایران معمول است. خلاصه این دستخط را به جنابان علمای اعلام بلکه به همهٔ اصفهانیان بدهید ملاحظه نمایند و جواب را به عرض برسانید که تکلیف دولت معلوم شود و البته یقین داشته باشید که اگر در این نوع حرفهای بی معنی امتدادی بدهند، تکلیف از ما ساقط شده، آنچه لازمه سیاست است، خواهیم فرمود.»[۶۱۷]

موضوع مخالفت روحانیون با ورود مظاهر تمدن جدید، از دیدگاهی که اشاره کرده‌ام، می‌تواند موضوع یک بررسی جداگانه و مفصل قرارگیرد. طرح این نکته را در این جا از این جهت ضروری دانسته‌ام که پیشینه‌ای برای بحث بعدی به دست دهم و نشان دهم روحانیونِ مخالف مشروطه عملاً با چه نوع اصلاحات مدنی در دوره‌ی مشروطه مخالفت می‌کردند.

در بحث آیت‌الله نائینی در توجیه شرعی مشروعیتِ قوانین اساسی آمده بود که در «صحتِ مشروعیت آن [نظامنامه و قانون اساسی]... جز عدم‌مخالفت فصولش با قوانین شرعیه، شرط دیگری معتبر نخواهد بود.»[۶۱۸] اگر صحت مشروعیت قانون اساسی و به تبع آن قوانین وضع شده در مجلس، عدم‌مخالفت آنها با شرع باشد، طبیعی است که تشخیص این کار باید در حوزه‌ی نظرِ مجتهدین قرار می‌گرفت. نیز دیدیم که مجلس با ترفند و حیله‌ای که به کار زد، انتخاب مجتهدین را برای نظارت بر قانون به عهده‌ی نمایندگان مجلس

گذاشت تا با انتخاب پنج مجتهد آشنا به مقتضیات زمان، چنین کاری را سامان دهد.

پرسش اساسی که بیانگر مشکل اصلی و تناقض بنیادی در نظام مشروطه‌ی ایرانی است، از همین سخن سرچشمه می‌گیرد. اگر موضوع تشخیص عدم مخالفت قوانین موضوعه با شرع، در صلاحیت مجتهدین است، آن‌وقت آرای اجتهادی مجتهدین می‌توانست متفاوت و حتی مخالف باشد، چنان‌که در عمل هم متفاوت و مخالف گردید. یعنی مجتهدی در بیرون از مجلس می‌توانست به قدرت اجتهاد خود، فلان قانون وضع‌شده را مخالف شرع تشخیص دهد و کار اختلاف تشخیص، به جدل و مبارزه و مقابله بکشد، چنان‌که کشید. شاید به‌دلیل همین تناقض اساسی و دردسر آفرین بود که بعد از تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی، هیچ‌گاه مفاد آن در مجلس‌های دوره‌ی مشروطه و پهلوی به اجرا درنیامد و در عمل، آن اصل قانون اساسی نقض و به طاق نسیان نهاده شد. برای این‌که جنبه‌هایی از مخالفت‌های روحانیون مخالف مشروطه با مصوبات و قوانین وضع شده در مجلس و با اقدامات اصلاحی دولتِ مشروطه روشن شود، نمونه‌هایی به دست می‌دهم.

محمد حسین بن علی‌اکبر تبریزی یکی از علمای مخالف مشروطه که رساله‌ی «کشف‌المراد من‌المشروطه و الاستبداد» را در فاصله‌ی سال‌های **۱۳۲۵** و **۱۳۲۶** قمری نوشته است، در همین رساله و در انتقاد از مجلس می‌نویسد، با آن‌که «اساس عدل عبارت از خداشناسی و خداپرستی است» اما با مشروطه «مردم را بوطن‌پرستی و نوع‌پرستی و مجلس‌پرستی دعوت کردند» و برای این‌که نشان دهد مشروطه از اولِ وضعِ سلطنت گرفته تا آخرِ قوانینش با شرع مخالف است، فهرست بلند بالایی به دست می‌دهد که از جهات مختلف خواندنی و به ذهن سپردنی است. در این فهرست، مالیات، گمرک، نرخ‌گذاری اجناس، سرشماری مردم، حبس ابد برای مجرمین به قتل و... همه منافی احکام دین دانسته شده است. می‌نویسد:

«مالیات گرفتن و گمرک گرفتن و ربای بانک گرفتن و امتیاز دادن و

نرخ دادن، حتی حکماً پول تنظیف و چراغ از مردم گرفتن [منظور چراغ‌هایی است که در خیابان‌ها نصب کرده بودند تا شب‌ها روشن باشند] و از آدم و حیوان سرشماری گرفتن و همچنین حکماً باید پنیر سیری به سه شاهی، ذغال منی به یک هزار، برنج به سه قران... باید فروخته شود، منافی احکام دین و مخالف قول سیدالمرسلین علیه‌السلام است که فرموده: الناس مسلطون علی اموالهم و همچنین نان و گوشت و نمک و تنباکو که حکماً باید از قومپانیه... گرفت یا به آنها باید فروخت و همچنین تغییر حدود شرعیه، مثلاً دست سارق و دزد را نباید قطع کرد، بلکه عوض قطع [باید] برای او حبس معینی قرارداد و یا در قصاصِ قتل، عوض قتل، حکم به حبس مُخلد [ابد] را قانون گذاشت... همه اینها مخالف با شرع»[۶۱۹] است.

نویسنده‌ی «تذکرةالغافل» با اشاره به قتل فریدون فارسی و محاکمه‌ی قاتلان می‌نویسد: «یهود و نصاری و مجوس حق قصاص ابداً ندارند و دیه آنها هشتصد درهم است. پس اگر مقصود اجرای قانون الهی بود، مساوات بین کفار و مسلمین نمی‌طلبیدند... مخالفت عملی [با] قانون الهی فسق است، ولی تغییر دادن آن کفر است» و در مورد وکالت نمایندگان مجلس در امور عامه، به‌خصوص انتخاب نمایندگانی از اقلیت‌های مذهبی می‌نویسد، وکالت در امور عامه، ولایت شرعیه است: «یعنی تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس مخصوص است به امام علیه‌السلام یا نوابِ عام او و ربطی بدیگران ندارد... مگر نمیدانی که این کار از غیر نواب عام، غصبِ حق محمد(ص) و آل محمد است. ای عزیز، گبر را چه که پا بر مسند عامه بگذارد. حتی در امور عامهٔ کفارِ سکنهٔ مملکتِ اسلام، و فِرَق مرتده و ضاله را چه که در حریم این مسند عبور نمایند؟». به «استنطاق» و «حق استیناف» در دادگاه‌های مشروطه، این‌گونه اعتراض می‌کند: «چرا میزان رفع خصومات را به استنطاق که قانون کَفَره است معین کردند و چرا دو حق استینافِ دعوی از برای متخاصمین تعیین نمودند.»

درباره‌ی آزادی قلم و بیان می‌نویسد: «بنای قرآن بر آزاد نبودن قلم و لسان است» و در مخالفت با تعلیم اجباری و مدارس جدید می‌گوید: «کو آن اشخاصی که میگفتند و مینوشتند که لازم است بتعلیم اجباری اطفال ایران در مدارس جدیده، بخط جدید و لسان پهلوی قدیم.»[۶۲۰]

این رساله پس از به توپ بستن مجلس نوشته شده است. مخالفت‌هایی از این دست به نخستین سال‌های مشروطه محدود نمی‌شد. شیخ ابوالحسن نجفی مرندی نویسنده‌ی کتاب: «دلائل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکمات القرآن»، در پایان رساله‌اش مدعی شد که «وکلای دوره اول و دوم و سوم و چهارم [مجلس شورای ملی] ... در دارالشورای پایتخت طهران مقر سلطنت اسلام... با کمال جرأت و جسارت قوانین اختراعی کفار و نصاری و یهود اروپا را با ترجمه در نقاط بلاد ایران، مملکت بزرگ اهل ایمان دایر و معمول داشته... و حدود و احکام و سنت سنیهٔ خاتم پیغمبران محمدبن عبدالله صلی‌الله علیه وآله را، تغییر و تبدیل نمودند.»[۶۲۱] در رساله‌ی او براهین بسیاری در رد مشروطه و مجلس ملی آمده است. برهان هشتم این رساله را حاج شیخ عبدالرحیم، نجلِ «صاحب فصول» نوشته است. و نوشته‌های هردو مؤلف از جهات بسیار واجد اهمیت است. حاج شیخ عبدالرحیم می‌گوید: عیب مشروطه در این است که در حکومت آن، با وضع قوانین جدید، در اساسِ شرع و دین دست بردند. «به یهود و نصاری و مجوس حق انتخاب وکیل و حق ملیت داده... شرابخانه‌ها و فاحشه‌خانه‌ها و تیاترها دائر، مجاری ادارات بر قوانینی است که مخالفت آنها با احکام شرع اسلام ظاهر» است. برای نمونه به قانون «سجل احوال» و مخالفت آن با شرع اشاره می‌کند و می‌نویسد: «قانون مدون و مطبوع سجل احوال، که این داعی، لطمه آن را به عالم اسلامیت... و مخالفت مواد آن را با احکام شریعت... مدلل و مبرهن و آشکار و روشن نموده‌ام... با آقای مؤتمن الملک رئیس مجلس، اجمالاً در این خصوص مذاکره کردم و ایشان صریحاً بمن حق دادند و مکرر مقام شایسته روحانیت و اکثر طبقات ملت تقاضای الغاء و رفع آن را نمودند، هنوز با کمال جرأت و

جسارت جاری و برقرار است.»[۶۲۲]

از انتقادات او که بگذریم، نویسنده‌ی اصلی رساله دامنه‌ی اختلاف را بسیار وسیع‌تر از آن چه که هست می‌بیند، برای هر آیه و حدیث و خبر، مصداقی در عصر مشروطه پیدا می‌کند، به‌عنوان مثال می‌نویسد: «... مصداقش مستشارهای خارجی نصارا و یهودی است که در دوائر دولتی اسلامی، رتق و فتق مینمایند و اختیارات مملکت اسلام را بدست آنها داده‌اند... باسم ترویج معارف، جلوگیری از معرفتهاکرده، آئینه صافی روشن خاطر اطفال مسلمین را بترهاتِ فاسدکنندهٔ اخلاق، مکدر میسازند». نیز می‌گوید همه‌ی «قوانین عدلیه و تشکیلات آن... سر تا پا بر ضد مذهب اسلام و مخالف شریعت حضرت خیرالانام است... عنوان ترتیبات اداری و فرستادن احضاریه اول و دوم و سوم و غیره، حکمِ خدا را معطل ساختن است...» وضع طوری شده است که «امروز تمامی دوائر دولتی اسلام، حتی بیت‌المال مسلمین نیز در دست کفار است». نیز: «معادن نفت و غیرنفتِ اسلامیان را بکفار واگذاشته» نمی‌دانند که مطابق احکام اسلام هر «معدنی که در ملک مسلمانی باشد، ملك طلق و متعلق او است، همچو ملکی را متعلق دولت دانستن... خلاف مذهب اسلام و جرئت و جسارت بخدا و پیغمبر است. ثانیاً کلیه معادن بطور عموم بر وفق مذهب اسلام، مهریه حضرت صدیقه طاهره، سلام‌الله علیها، و خمس عایدات آن حق بنی فاطمه است». حتی سرزمین‌های فتح شده‌ای که به دست مسلمین افتاده است «مخصوص امام زمان عجل‌الله فرجه است، فقط دوستان ایشان راست، کشف کرده، حق امام و ساداتِ عظام را برسانند. کسی را نمیرسد بدون اذنِ امام زمان، عجل اله فرجه و بدون اجازت حضرت صدیقه کبری، سلام‌الله علیها، از دست دوستان ایشان گرفته بکافر و دشمنان ایشان واگذارد و کسی را نمیرسد حق امام و حق سادات را بخلاف حکم خدا، تضییع کرده بکافر تقدیم کند. و اگر بنا باشد بطریق شرعیه بکافر ذمی داده شود، دو خمس به آن علاقه میگیرد، یکی خمس عایدات که بعموم معادن مقرر است، یکی دیگر ملکی را که مسلمانی بکافر ذمی وامیگذارد، باید خمس آن را ادا کند. پس آنچه از

معادن استخراج می‌شود، صدی چهل حق امام و حق سادات است، بدون تعلل باید برسانند و حقی که دولت میخواهد بگیرد باید از صدی شصتی که باقی میماند، دریافت دارد، و این در صورتی است که بکفار ذمی داده شود. والا به کفار حربی که ابداً مداخله در ملکِ اسلام نمیتوان داد.»[۶۲۳]

بدین ترتیب نظام مشروطیت و آن‌چه که به‌نام دموکراسی پارلمانی می‌شناسیم در چنبره‌ی مخالفت‌هایی از این دست و به برکت موافقت‌هایی از آن نوع که بهترین بیانش را در رساله‌ی آیت‌الله نائینی دیدیم به «مشروطه ایرانی» مبدل شد. قانون اساسی آن به «رساله عملیه» در بابِ مسائل عرفی تقلیل یافت و اساسی‌ترین اصول آن، در لابلای بحث‌های مفصل فقهی و شرعی، رنگ باخت، و به‌قول مجدالاسلام کرمانی: «عنوان مشروطیت که بکلی خارج از امور دیانت بود، داخل در امور دیانت» گردید «و مثل سایر مسائل شرعیه، رأی و عقیدهٔ علما در آن مدخلیت» پیدا کرد.[۶۲۴] به عبارت روشن‌تر، نظام مشروطیت که در اصل از دیانت جدا بود، به امری دینی تقلیل داده شد و بگومگوی شرعی بر سر آن آغاز گردید.

مشکل مشروطه در دایره‌ی مخالفت روحانیون ضدمشروطه و مشروعه‌خواه محدود نماند و به‌زودی پرده از مخالفت روحانیون مشروطه‌خواه و روشنفکران عرف‌گرای مشروطه‌خواه برداشته شد و جدل واقعی بر سر مفاهیم و اصول مشروطه، این‌بار در میان خود مشروطه‌خواهان آغاز گردید. گرچه پیشینه‌ی چنین اختلافی را می‌توان در کارنامه‌ی مشروطیت ایران از همان آغاز پی گرفت، اما ابعاد اجتماعی چنین اختلافی بعد از ترور امین السلطان، در مجلس اول گسترش یافت و بعداز به توپ بستن مجلس و فتح تهران، تناقض وحشتناک آن عریان و عریان‌تر شد و کار به ترور و کشت و کشتار و صف‌بندی‌های آشکار کشید، و این همه زمانی اتفاق می‌افتاد که استقلال کشور ایران در خطر جدی بود و دو دشمن دیرینه، روس و انگلیس، با مداخلات روزافزونشان، آتش بحران مشروطیت ایران را دامن می‌زدند.

بحث درباره‌ی چنین اختلافی بدون اشاره به فعالیت‌های یک جریان

روشنفکری دیگر که به‌نام سوسیال دموکرات یا اجتماعیون عامیون خوانده می‌شد، نارسا خواهد بود. درباره‌ی پیشینه‌ی فعالیت سوسیال دموکرات‌ها در ایران، تاکنون چندین کتاب و مقاله نوشته شده است و تاریخچه‌ی آن در آثار نویسندگان خودی و خارجی به کرّات مورد بحث قرار گرفته است.[۶۲۵] درباره‌ی اهمیت نقش آنها در انقلاب مشروطه و حوادث بعد از به توپ بستن مجلس، اغراق‌های بسیار هم شده است و درگزارش‌های مأمورین رسمی و غیررسمی روس و انگلیس هم به همین شیوه‌ی اغراق‌آمیز، آمار و ارقام گوناگونی به دست داده شده است.

اجتماعیون عامیون

اسناد جنبش سوسیال دموکراسی روسیه و پیوند سازمان‌یافته‌ی آن با سوسیال دموکرات‌های قفقاز، به حد کافی روشنگر این واقعیت است که جریان سوسیال دموکراسی قفقاز، قوی‌ترین جریان سازمان‌یافته‌ی سیاسی در میان مسلمانان این منطقه بوده است. حضور جمعیت کثیری از کارگران و پیشه‌وران و مزدبگیران ایرانی در مناطق مختلف قفقاز و ارتباط آنها با سازمان سوسیال دموکرات‌ها تا بدان حد بوده است که در ۱۹۰۴ میلادی یعنی نزدیک به دو سال پیش از اعلان مشروطیت، پایه‌های سوسیال دموکراسی ایران با ایجاد حزب «همت» در بادکوبه، استوار گردید و کمی بعد یکی از شعبات آن با نام «کمیته سوسیال دموکرات ایران» یا اجتماعیون عامیون ایران در سال ۱۹۰۵ میلادی تأسیس گردید. در همان سال شعب خود را نخست در تبریز و بعد در شهرهای دیگر به وجود آورد و دو سال بعد با تجدید برنامه و دستورنامه‌ی تازه، فعالیت‌های خود را به‌شیوه‌ی تازه‌ای آغاز کرد.

در تبریز از مدتی پیش، یعنی از سال ۱۹۰۰ یا ۱۹۰۱ میلادی افرادی بوده‌اند که با حزب سوسیال دموکرات روسیه در ارتباط بوده‌اند. نامه‌هایی از لنین و کروپسکایا همسر لنین در دست است که نشان می‌دهد آنها روزنامه‌ی مخفی «ایسکرا» (جرقه) را از راه اروپا از طریق برلن - تبریز به باکو می‌فرستادند. نماینده‌ی آنها در باکو، گالپرین نام داشت که با یکی از ارمنیان تبریز در تماس بوده است.[۶۲۶] درباره‌ی کمیته‌ی سوسیال دموکرات‌های تبریز کمی بعد سخن می‌گویم.

در سال ۱۹۰۵ میلادی در مشهد، دستورنامه‌ای از سوی سوسیال

دموکرات‌های ایران به تصویب رسیده بود که در آن به وظایف اعضا و چگونگی ارتباط آنها با مرکز، چگونگی عضویت و... سخن گفته شده بود. متن فارسی این سند در دست نیست، اما ترجمه‌ی روسی آن که در آرشیو اسناد روسیه‌ی تزاری وجود داشته، به فارسی برگردانده شده است.[۶۲۷] به احتمال قوی حیدرخان عمواوغلی و ابراهیم میلانی یکی از کارخانه‌داران این شهر که کارش «ساختن گیلز سیگار بود»، در تشکیل شعبه‌ی فرقه‌ی اجتماعیون عامیون مشهد نقش داشته‌اند. حیدرخان در فاصله ۱۳۱۹ قمری تا اواخر رجب ۱۳۲۱ قمری، مجموعاً به‌مدت یازده ماه در مشهد بود. او از حزب سوسیال دموکرات روسیه دستور داشت که فرقه‌ی اجتماعیون عامیون ایران را در همان ایام اقامتش در مشهد تأسیس کند، اما موفق نشد و این زمانی است که هنوز حزب «همت» اعلام وجود نکرده بود. «همت» در ۱۹۰۴ میلادی تاسیس شد. حیدرخان در سرگذشت خود به موانع عملی تشکیل فرقه در مشهد این‌گونه اشاره می‌کند:

«در تمام مدت یازده ماه که من در خراسان اقامت داشتم، هرچه سعی و تلاش کردم که بلکه بتوانم یک فرقه سیاسی بدستور روسیه تشکیل بدهم ممکن نشد، چون کله های مردم بقدری نارس بود که سعی من در این ایام بی‌نتیجه ماند و مطلقاً معنی کلمات مرا درک نمی‌کردند. در این مدت فقط یک نفر مشهدی ابراهیم‌نام میلانی را که کارخانه گیلزسازی آورده... بود با خود همعقیده یافتم که می‌توانستم با او صحبت فرقه‌ای به میان آرم.»[۶۲۸]

در مملکتی که عوارض گمرگی، راه‌آهن و بانک، منافی قرآن و احکام الهی دانسته می‌شد و تأسیس مدارس جدید با الفبای صوتی کفر محض، و حتی سال‌ها پس از مشروطیت، «سجل احوال»، نرخ‌گذاری اجناس و تعلیم اجباری مخالف با شرع تلقی می‌گردید، چگونه می‌شد از سوسیال دموکراسی و اندیشه های مساوات اجتماعی سخن گفت و به‌آسانی هم فرقه تشکیل داد؟ و

انتظار داشت که مردم هم به همراهی و هم‌صدایی برخیزند؟ مردمی که خودِ حیدرخان به بدترین لحن‌ها از «کله‌های نارس»شان سخن می‌گفت و درباره‌ی حد آگاهی و دانششان در همان سال‌ها (۱۳۱۹ تا ۱۳۲۱ قمری) چنین می‌نوشت: «هنوز اسمی از مشروطه در میان نبود، گاهی که من بعضی صحبتها در این باب با آنها می‌داشتم آن را حمل بر یک چیز فوق‌العاده کرده، مطلقاً ملتفت نمی‌شدند که نتیجه آن چه خواهد شد، حتی میگفتند که شخص نمیتواند با پادشاه صحبت کند و زبان آدم در هنگام ملاقات با سلطان میگیرد، زیرا ممکن است که فوراً حکم کند سر آدم را ببرند.»[۶۲۹]

راستی اگر وضع مردم و زمانه تا این اندازه عقب‌مانده بود، چه شد و چه معجزه‌ای رخ داد که دو سال بعد یعنی در سال ۱۹۰۵ میلادی (۱۳۲۳ قمری) در همین شهر مشهد، شعبه سوسیال دموکرات‌های ایران یا شعبه‌ی جمعیت ایرانی مجاهدین تأسیس شد و نظام‌نامه‌ی آن هم تنظیم گردید و باز پس از گذشت دو سال در دهم سپتامبر ۱۹۰۷ [یولیائی] (۱۵ شعبان ۱۳۲۵ قمری) در اصول آن تجدیدنظر گردید و نظامنامه و مرامنامه‌ی جدیدی نوشته شد؟

حیدرخان پس از آن که از مشهد به تهران آمد، بعد از مدتی در پی تأسیس شعبه‌ی فرقه‌ی اجتماعیون عامیون در تهران افتاد و شاید در همان سال ۱۹۰۵ به دستیاری ابراهیم میلانی یا کسان دیگری که در مشهد می‌شناخته است، حوزه‌ی مشهد را در آن شهر به وجود آورده باشد و بر اساس آن در تهران هم شعبه‌ای دائر کرده باشد. در سرگذشت او آمده است که در ۱۵ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ قمری (۵ تیر (سرطان) ۱۲۸۶ شمسی) در کمیته‌ی اجتماعیون عامیون تهران رأی داده شد که بمبی به خانه‌ی علاءالدوله انداخته شود تا موجب ترس و ارعاب خودکامگان گردد و حیدرخان این مأموریت را انجام می‌دهد.[۶۳۰] و جمادی‌الاول ۱۳۲۵، زمانی است که قطعاً چندین ماه پیش‌تر از آن باید اجتماعیون عامیون تهران تشکیل شده باشد و چون نظامنامه‌ی تجدیدنظر شده‌ی مشهد تاریخ شعبان ۱۳۲۵ قمری را دارد، و بعد از تشکیل فرقه در تهران، نوشته شده است، این احتمال وجود دارد که اساس فرقه‌ی تهران هم در

اواخر ۱۳۲۳ (۱۹۰۵) ریخته شده باشد، یعنی همان سالی که نخستین نظامنامه یا دستورنامه در مشهد نوشته شده است. در سرگذشت حیدرخان تاریخ دقیق تشکیل فرقه‌ی تهران مشخص نمی‌شود، اما از اشارات او می‌توان حدس‌هایی زد. می‌گوید: «زمان انتخاب وکلا رسید، جهد کاملی داشتیم که اشخاص عالم برای وکالت انتخاب شوند. یک حوزه منظمی که از خوبان اهل بازار تشکیل داده شده بود که مواقع لازمه بالضروره جمع شده و شور مینمودند، سعی کردیم که آنها را تحت یک اصولی آورده، منظم نمائیم و به این نقشه موفق شده، دو قسم حوزه تشکیل شد، یکی حوزه خصوصی که عبارت از هفت‌نفر بود. دیگری حوزه عمومی که اشخاص زیاد از خوبان اهل بازار در آنجا عضویت داشتند»[۶۳۱] از سوی دیگر می‌دانیم که پس از ۱۹ رجب ۱۳۲۴ قمری (۱۷ شهریور ۱۲۸۵ شمسی) انتخابات نمایندگان تهران آغاز شد، و این زمان به گفته‌ی حیدرخان حوزه‌ای از اهل بازار از پیش تشکیل شده بود، اگر هسته‌ی اولیه‌ی این حوزه هفت هشت ماه پیش‌تر از ماه رجب ۱۳۲۴ تشکیل شده باشد، تاریخ آن همان سال ۱۳۲۳ قمری، اواخر ۱۹۰۵ میلادی است، همان سالی که نظامنامه یا دستورنامه‌ی مشهد برای نخستین‌بار تصویب شده بود و شاید در این مراحل، فقط مقدمات کار فراهم شده بود و بعد گسترش یافت. البته همه‌ی اینها جز احتمالات و حدس چیز دیگری نیست و تا پیدا شدن اسناد و مدارک تازه، حکم قطعی نمی‌توان کرد.

در نظامنامه‌ی ۱۹۰۵ میلادی که به‌همت «ن. ک. به لوا»، به دست آمده است، در دو مورد به مذهب و یک‌جا به روحانیون اشاره شده است. در ماده ششم گفته شده است که «پرداخت حق عضویت باید با قوانین قرآن تطبیق کند» و در ماده یازدهم درباره‌ی شیوه‌ی کار و رفتار اعضای فرقه تصریح شده است که «کار و رفتار اعضاء حزب باید متوجه یک نکته باشد. نیکروی و ترقی ولی بنحوی که به شرف و قدس مذهب خللی وارد نیاید.» در ماده سوم، دشنام به افراد، موکول به اجازه‌ی مخصوص از طرف کمیته شده است و گفته شده است که کمیته وقتی چنین حکمی را صادر خواهد کرد که مجازات و زندانی شدن

افراد موردنظر، «از طرف انجمن روحانیون و حکومت بطور جمعی توافق شده باشد.»[۶۳۲] حق عضویت، آن هم مطابق با اصول و قوانین قرآن! و ترقی به‌نحوی که به قداست و شرف مذهب خلل نیاید، ترفندهای آشنایی است که در نظامنامه‌ی سوسیال دموکرات‌ها برای جلب مردم به‌کار برده می‌شد تا فعالیت‌های خود را مشروع جلوه دهند. اما این ترفندها صرفاً در محدوده‌ی خود باقی نمی‌ماند. ضرورت ترفندهایی از این دست نشان‌دهنده‌ی واقعیت هولناک‌تری بود. واقعیت هولناکی که نشان می‌دهد سوسیال دموکرات‌های ایران تا چه اندازه از تاریخ و فرهنگ جامعه‌ی خود بی‌خبر بودند. در مملکتی که مشروطیت تا شرعی و دیانتی نمی‌شد نمی‌توانست مطرح بحث گردد، چگونه می‌شد از آرمان‌های سوسیال دموکراسی دفاع کرد. به همین جهت در برنامه‌ها یا شبه‌برنامه‌هایشان به‌شیوه‌ی آشکار به تقلیل مفاهیم اساسی دست می‌زدند و صریحاً هم به کار خود اذعان می‌کردند.

می‌نوشتند منظور این فرقه این است که مردم «بلافرق هر مذهب و ملت در تحت مساوات و عدالت باشند... به این درجه اعلا فوراً نمیتوان عروج کرد، چون‌که ملت مقدسه ما حالیه در وادی جهالت زبون شده و بنادانی گرفتارند و خیر خود را از شر تمیز نمیدهند. لهذا باید مطلب را متدرجاً اظهار کرد و چیزی که امروز بر ما لازم است و باید در تدارک او باشیم از قرار ذیل است.» بعد چند مورد را برمی‌شمرد که اهم آنها از این قرار است: «جمیع ملک و زمین باید در تحت اختیار آن کسی باشد که با رنج‌دست خود می‌کارد، نه با استعانت عمله و فعله.» «اربابان صنایع» یعنی از شاگرد و مزدور و فعله و عمله و نوکر و میرزا و دفتردار و سررشته‌دار «در شب و روز بیشتر از هشت ساعت کار نکنند»[۶۳۳] مگر به میل خود.

شعارهایی از این دست، یعنی زمین از آن کسی است که بر روی آن کار می‌کند یا ساعت کار باید هشت ساعت باشد و... آن هم در شرایط تاریخی و اجتماعی ایران قبل از اعلان مشروطه که وصف آن را در خلال همین کتاب دیده‌ایم، آب در هاون کوبیدن بود. تعریف و تعبیرهایی که از آزادی شده

است هم در خور نگرش است. می‌نویسد باید از حکومت «درخواست کرد آزادی مشورت را» یعنی جماعت بتوانند «در کمال آزادی در یکجا جمع شده، در کارهای خود مصلحت نمایند» و آزادی زبان هم یعنی «جماعت با حکومت و دولت بتوانند گفتگو نمایند و هرچیزی را که مضر بحال ملت است رفع نمایند.» و آزادی مطبوعات یعنی این‌که جماعت بتوانند در «روزنامه‌جات، احتیاجات خودشان را نوشته، منتشر نمایند. از طرف دولت ممنوع نباشند» و آزادی مذهب این است که «از روی قانون شریعت مطهره، هرکس به هر دین و به هر مذهب که هست نباید او را مجبور کرد که ترک مذهب خودش را بگوید و به دین دیگر گرویده بشود، مگر به میل خودش. حکومت هم مختار نباشد که کسی را جبراً به دین دیگری دعوت نماید.» اما بلافاصله می‌افزاید که «قید این فصل نه در خصوص ایران است، چون که در ایران مثل سایر دول متعرض مذهب و ملت [شریعت] دیگری نمی‌شوند، نه از طرف حکومت و نه از طرف رعیت....» آخرین سطرهای این برنامه‌ی ناتمام مربوط است به آزادی اعتصاب که از آن به «تعطیل» یاد شده است. بدین عبارت: «آزادی تعطیل یعنی عمله و مزدور هرگاه خواسته باشند متفقاً جمع شده، محض پیشرفت مطالب خود در خصوص...»[۶۳۴] متن نوشته در همین جا ناتمام مانده است.

این نوع خوش‌خیالی‌ها را در نظامنامه و مرامنامه‌ای که در ۱۹۰۷ میلادی (**۱۵ شعبان ۱۳۲۵**) برای شعبات تهران، تبریز، مشهد، اصفهان، رشت، تفلیس، یعنی شعب ایالتی نوشته شده بود نیز می‌بینیم. اما در مورد مالکیت زارعین بر زمین، و تقسیم املاک که در مرامنامه‌ی قبلی، به‌طورکلی بدان به این شیوه تصریح شده بود که «جمیع ملک و زمین باید در تحت اختیار آن کسی باشد» که زمین را با دست خود می‌کارد، در مرامنامه‌ی ۱۹۰۷، تغییر اساسی دیده می‌شود. در این مرامنامه گفته شده: «دهات و املاک سلطنتی و همچنین دهات و املاک مالکینی که علاوه بر احتیاجِ زندگی آنها باشد بایستی، اولی‌ها بلاعوض و دومی‌ها توسط بانک خریداری شده، بین اهالی و دهاقین تقسیم گردد.»[۶۳۵]

آزادی بیان به «ابراز عقیده و نظر اشخاص در امور سیاسی و در زمینه مقاصد ملت و دولت» تعبیر گردید. درباره‌ی آزادی جمعیت‌ها و احزاب آمده است: «هر طبقه و عده‌ای حق دارند بمنظور بحث در امور داخلی و یا سیاسی، جمعیت و یا اجتماعی تشکیل دهند و دولت نمی‌تواند مانع و رادعی برای این جمعیتها بوجود آورد.» در مرامنامه با استناد به آیه‌ی قرآن و جنبه‌ی تقدس مبارزه‌ی مجاهدین سوسیال دموکرات نوشتند: «کلام مقدس می‌فرماید لیس للانسان الا ما سعی. از اینجا می‌توان به قرب و منزلت عالی و مقدس بودن کوشش مجاهدین پی برد....» و در نظامنامه تصریح کردند: «هرکس نسبت به مذهب، مردم و وطن گناه کبیره مرتکب شود، معدوم می‌شود.»[۶۳۶] اجتماعیون عامیون ایران، با این ترفندها می‌خواستند اندیشه‌ی سوسیال دموکراسی و نظریات مارکس را در ایران پیش ببرند. حکم اعدام برای گناه کبیره، نسبت به مذهب، آن‌هم در نظامنامه‌ی سوسیال دموکرات‌های ایران، نشان می‌دهد که تا چه اندازه جامعه‌ی ایران آن زمان می‌توانست پذیرای حرف‌هایی از آن دست باشد تا چه رسد به اندیشه‌ی سوسیال دموکراسی و یا اندیشیدن بر سر این مباحث.[۶۳۷]

این نظامنامه و مرامنامه که ترجمه‌ی بخش‌هایی از آنها را خوانده‌ایم در سال ۱۹۰۷ میلادی منتشر شده بود، اما نامه‌هایی که از گروهی از سوسیال دموکرات‌های تبریز در دست است و در سال ۱۹۰۸ میلادی نوشته شده است، عمق فاجعه و حد و حدود بی‌ریشگی و بی‌اطلاعی سوسیال دموکرات‌های وطنی و سوسیال دموکراتیسم ایرانی آن دوره را به نمایش می‌گذارد و نشان می‌دهد «چپ» ایران در آن دوره تا چه اندازه بی‌هویت و ناآشنا و بیگانه به تاریخ و جامعه‌ی خود بوده است.

در ۱۶ ژوییه سال ۱۹۰۸ میلادی (۱۷ جمادی‌الثانی ۱۳۲۶ قمری)، یعنی ۲۳ روز پس از کودتای محمدعلی شاه و به توپ بستن مجلس، آرشاویر چلنگریان یکی از سوسیال دموکرات‌های ایران، نامه‌ای از تبریز به کارل کائوتسکی یکی از رهبران برجسته‌ی جنبش سوسیال دموکراسی آلمان

می‌نویسد و از طرف گروه، دست به دامن او می‌شود تا درباره‌ی ماهیت انقلاب مشروطه و وظیفه‌ی سوسیال دموکرات‌ها در چنین انقلابی نظر بدهد. در بخشی از این نامه آمده است که به‌تازگی گروه سوسیال دموکرات‌های تبریز با شرکت جمعی از روشنفکران این شهر تشکیل شده است و قرار است در ماه آینده، جلسه‌ی بعدی خود را «بصورت مجمع عمومی بمنظور تجدیدنظر در طرح برنامه‌ی عمل» تشکیل دهد. در نامه تصریح می‌شود که گروه سوسیال دموکرات‌های تبریز «از آغاز پیدایش خود، همّ خود را صرف ترویج اصول مارکسیسم (و به عبارت دقیق‌تر سوسیال دموکراسی بین‌المللی) کرده است.»

بعد از این مقدمات، چلنگریان به موضوع اختلاف‌نظر سوسیال دموکرات‌های ایران درباره‌ی ماهیت انقلاب مشروطه اشاره می‌کند و می‌نویسد، در میان گروه سوسیال دموکرات‌های تبریز درباره‌ی انقلاب مشروطه، این که این انقلاب مترقی یا ارتجاعی است، دو نظر مخالف وجود دارد. «موافق نقطه‌نظر اول، انقلاب ایران دارای هیچگونه مضمون مترقی نیست. متفکران این دسته مدعی هستند» که جنبش مشروطه، جنبشی است علیه سرمایه‌ی خارجی و هدف آن این است «که بر سر راه تمدن اروپائی سد به پاکند». اما هواداران نظریه‌ی دوم معتقدند که انقلاب مشروطه «جنبش مترقی است، زیرا علیه نظام فئودالی ... است» و به مردمی متعلق است که «به دست اربابان زمیندار... استثمار می‌شوند.»

پس از طرح این اختلاف نظر، چلنگریان خطاب به کائوتسکی می‌نویسد: «ضمن ارائه خلاصهٔ این دو نقطه‌نظر، ما مطمئن هستیم که در عین حال، شما آن حدی در جریان واقعیت کشور ما قرار دارید تا بتوانید نظر شخصی خودتان را درباره خصلت انقلاب ایران بما بنویسید... [و] به سؤالات زیر که مربوط به مسائل نظری و عملی است، جواب دهید. این مسائل باید در مجمع آیندهٔ ما مورد بحث قرار گیرند و جوابهای شما خواهند توانست اخذ تصمیمات ما را بسی تسهیل کند. ۱ـ نظر شما درباره خصلت انقلاب ایران چیست؟ (توضیح):

آیا قهقرایی است؟ ۲ـ شرکت سوسیال دموکراتها در یک جنبش کاملاً دموکراتیک پیشرو و مترقی یا در یک جنبش قهقرایی از چه نوع می‌تواند باشد؟ (توضیح): بدیهی است که این شرکت جستن نباید به اصول اساسی ما خدشه وارد سازد.»[۶۳۸]

منظور چلنگریان از جمله‌ی اخیر این بود که شرکت در انقلاب دموکراتیک نباید مانع از اجرای اصول اساسی سوسیال دموکراسی گردد. چلنگریان خود مدافع نظریه‌ی اول بود و معتقد بود که انقلاب مشروطه ارتجاعی است. نیز معتقد بود با آن که در ایران کارگر صنعتی (پرولتر) وجود ندارد، باز می‌توان حزب مارکسیستی به وجود آورد و به تبلیغ اندیشه‌های مارکس پرداخت.

اما کائوتسکی این مایه خرد و معرفت داشت که در پاسخ چلنگریان بنویسد: «برای من میسر نیست جواب کاملی به نامه شما بدهم... مشکل بتوان وضع کشوری را که کم می‌شناسم و در آن ناگهان نیروها و اقشار نوینی ظاهر گشته‌اند... داوری کنم. لیکن به نظرم با راحتی وجدان میتوان گفت که سوسیالیست‌های ایرانی وظیفه دارند در جنبش دموکراتیک شرکت جویند. سوسیالیست‌ها چون دموکرات‌های ساده در میان دموکرات‌های بورژوا و خرده‌بورژوا، در مبارزه شرکت می‌جویند. لکن نزد آنان مبارزه برای دموکراسی یک مبارزه طبقاتی است.» کائوتسکی در نامه‌ی خود تصریح کرد که «برخورد خصمانه با سرمایه‌ی خارجی ضرورتاً ماهیتی ارتجاعی ندارد.» دیگر آن که «ایران و ترکیه که در مبارزه برای رهایی خویش‌اند»،[۶۳۹] در نهایت برای آزادی کارگران جهان مبارزه می‌کنند. منظور روشن او از طرح این مباحث این بود که سوسیال دموکرات‌های ایران به‌جای آن که به تجهیز کارگران و تبلیغ اندیشه‌های مارکسیستی بپردازند، باید به حمایت از انقلاب مشروطه و آزادی‌های بورژوایی برخیزند و فعالانه در انقلاب شرکت کنند. اما نظریه‌ی کائوتسکی مورد موافقت اکثریت سوسیال دموکرات‌های تبریز قرار نگرفت. این گروه از سوسیال دموکرات‌های تبریز، سرانجام جلسه‌ی عمومی خود را در اواسط اکتبر ۱۹۰۸ میلادی به پایان برد و صورت‌جلسه‌ی خود را

در ۱۶ اکتبر همان سال با حضور سی‌نفر از اعضا تنظیم کرد. یک نسخه از ترجمه‌ی این صورت‌جلسه، بعدها از آرشیو شخصی «گ. و. پلخانف»، مارکسیست معروف روس، به دست آمد. م. س. ایوانف در شماره‌ی **۵** سال **۱۹۵۹** مجله‌ی «مسائل خاورشناسی»، از نشریات آکادمی علوم شوروی، مقاله‌ای بر اساس همین صورت‌جلسه و اسناد و نامه‌های دیگری که سوسیال دموکرات‌های تبریز به پلخانف فرستاده بودند، منتشر کرد.[۶۴۰]

از این سی نفر، ۲۸ نفر به نظریه‌ی اول رأی دادند، یعنی به این نتیجه رسیدند که «ایران در مرحله‌ی سرمایه‌داری است»، و در کنار تولیدکنندگان کوچک، «پرولتاریای صنعتی نیز وجود دارد، این وضع زمینه‌کار سوسیالیستی را به وجود می‌آورد.» نیز «وظیفه هر سوسیال دموکرات آن است که به پرولتاریا، سازمان داده و بدان برای مبارزه برای سوسیالیسم، آگاهی طبقاتی بدهد.» در صورت‌جلسه نوشتند اگر انقلابیون از راه‌حل‌هایی که بورژوازی ارائه می‌دهد، حمایت کنند، عملاً به طبقه بورژوا خدمت خواهند کرد. دیگر آنکه «یک سوسیالیست نمی‌تواند دموکراسی سرمایه‌داری را از آن خود بداند» پس «با توجه به همه این نکات به جلسه پیشنهاد [می‌نمایند که] یک گروه سوسیال دموکرات تشکیل شود که فعال‌ترین و آگاه‌ترین... کارگران و روشنفکران ایران را به دور خود جمع نماید تا با فعالیت، تبلیغات و سازمان دادن، جنگ طبقاتی را آغاز نماید.»[۶۴۱]

جنگ طبقاتی، پرولتاریای صنعتی، مبارزه برای سوسیالیسم و تجهیز کارگران، آن هم در شرایط تاریخی آن دوره‌ی ایران، دوره‌ای که جنگ «مشروعه» با «مشروطه» به اوج خود رسیده بود، بیشتر به یک شوخی بی‌مزه‌ی تاریخی شبیه بود تا به یک تحلیل اجتماعی و سیاسی از شرایط انقلاب ایران. از این سی نفر، فقط دو نفر به نظریه‌ی اول رأی مخالف دادند واقع‌بینانه مسائلی را مطرح می‌کردند که چکیده‌ی آنها این بود که در ایران پرولتاریای صنعتی وجود ندارد و ایران در آغاز راه سرمایه‌داری است، پس باید فعالانه در انقلاب ایران شرکت کرد و به‌علت وضع اقتصادی و سیاسی مملکت از

فعالیت سوسیال دموکراسی صرف‌نظر کرد... اما تحلیلشان درباره‌ی انقلاب مشروطه سخت پا در هوا بود. انقلاب مشروطه، انقلابی علیه نظام فئودالی نبود. اینان ظاهراً نه انقلاب را درست می‌شناختند و نه نظام فئودالی را.

تندروی‌هایی از این دست، زمانی اتفاق می‌افتاد که به اعتراف خود افراطیون، سوسیال دموکرات‌های تبریز، فاقد معلومات سیاسی بودند. «واسو» یکی از سوسیال دموکرات‌های افراطی تبریز که به نظریه‌ی اول رأی داده بود، در نامه‌ای (مورخ ۱۹ نوامبر ۱۹۰۸ میلادی / ۲۴ شوال ۱۳۲۶ قمری) به پلخانف تصریح می‌کند که در میان کادرهای سوسیال دموکرات‌های تبریز، از کسانی که از خارج به ایران آمده‌اند، «چهار نفر و در میان محلی‌ها تنها دو نفر کادر وجود دارند که بتوانند از پرنسیپ‌های سوسیال دموکراسی دفاع نمایند»[۶۴۲] تیگران درویش، یکی از سوسیال دموکرات‌های تبریز، در همان سال در نامه‌ای به پلخانف، صریحاً اعتراف کرد که «در میان سوسیال دموکرات‌های ایران حتی یک پرولتر هم نمی‌توان یافت.»[۶۴۳]

نامه‌ها و گزارش‌های سوسیال دموکرات‌های تبریز به کائوتسکی و پلخانف نشان دهنده‌ی سردرگمی جریان‌های سوسیال دموکرات در ایران آن دوره است. گرچه اکثریت آنها با نپذیرفتن رهنمود کائوتسکی، استقلال عمل خود را نشان دادند، اما از پرسش‌هایی که در نامه‌های هردو گروه (گروه طرفدار نظریه‌ی اول و نظریه‌ی دوم) به پلخانف مطرح شده است، می‌توان فهمید که این جریان در تحلیل اوضاع ایران تا چه اندازه درمانده بود و تا کجا در بحث‌های انتزاعی مربوط به یک ایدئولوژی وارداتی، سردرگم بودند. «واسو» در پرسش‌های خود از پلخانف می‌پرسد: «آیا ما سوسیال دموکراتها می‌توانیم به نفع تجارت خارجی آزاد تبلیغ کنیم؟» «آیا این درست است که ما در مبارزه علیه سرمایه خارجی شرکت کنیم؟ چه زمانی چنین مبارزه‌ای ارتجاعی است و چه زمانی ارتجاعی نیست؟» یا «آیا سوسیال دموکراسی در ایران می‌تواند یک نیروی نظامی چریکی تشکیل دهد؟»[۶۴۴] تحلیل‌ها و پرسش‌هایی از این دست نشان می‌دهد که سوسیال دموکرات‌های تبریز مقید

بودند در چهارچوب ایدئولوژی‌ای که چندان هم به چند وچون آن واقف نبودند، به تحلیل اوضاع سیاسی ایران بپردازند و برنامه‌ی خاصی هم برای شیوه‌ی مبارزه فراهم کنند.

تقید و وابستگی آنها به ایدئولوژی وارداتی تا بدان‌جا بود که از خود نمی‌پرسیدند که کائوتسکی و پلخانف چه صلاحیتی برای اظهارنظر درباره‌ی مسائل و مشکلات ایران دارند. این گروه سوسیال دموکرات، هراسِ اصلی‌شان این بود که کاری نکنند که مخالف اصول سوسیال دموکراسی باشد. برای اینان، بستگی و وفاداری به این اصول در درجه‌ی اول اهمیت بود. شناخت واقع‌بینانه و اصولی مسائل ایران، ظاهراً چندان اهمیتی نداشت. نگاهشان به مسائل ایران، نگاهی از درون نبود، نگاهی بود از بیرون. نگاهی عاریه‌ای که از درون پاره‌ای اصطلاحات و برداشت‌های مارکسیستی سر برمی‌کشید و سخت سطحی‌نگر، بی‌محتوا و ناآشنا بود.

اختلاف نظرشان درباره‌ی ماهیت انقلاب ایران هم، باز در چهارچوب همان تعبیرات و اصطلاحات ایدئولوژیک، معنا می‌گرفت و بیشتر ناظر بود به برداشت‌های متفاوتشان از مبانی سوسیال دموکراسی، یعنی چندان ریشه در واقعیت ایران نداشت. تیگران درویش در ۱۹۰۹ در مقاله‌ای که در یکی از مجلات حزب سوسیال‌دموکرات آلمان منتشر کرد، از این اختلاف‌نظر سوسیال دموکرات‌های تبریز چنین سخن گفت: «مدتی قبل کوشش شد تا در تبریز یک حزب سوسیال دموکرات تشکیل گردد تا تحت پرچم این حزب، تمام پرولتاریا بصورت حزب طبقاتی متحد شوند. بعلت مسائل تاکتیکی و سازمانی، این حزب در حال حاضر به دو بخش و گروه که با یکدیگر مبارزه می‌نمایند تقسیم شده است، اما بطور عام هردوی این گروه، در این باره کار می‌کنند که انقلاب ایران را تا آنجا [که] ممکن است به طرف چپ بکشانند.»[۶۴۵]

متأسفانه نظامنامه و مرامنامه‌ی این گروه سوسیال دموکرات تبریز که از ارامنه‌ی این شهر و یا از ارامنه‌ی قفقاز بودند، در دست نیست تا بتوان با مقایسه‌ی آنها با نظامنامه و مرامنامه‌ی شعبه‌ی ایرانی جمعیت مجاهدین،

متشکله در مشهد (۱۹۰۷ میلادی / ۱۳۲۵ قمری) به تفاوت‌ها و مشابهت‌هایشان پی برد. ظاهراً این گروه سوسیال دموکرات ارمنی تبریز باید مستقیماً با حزب سوسیال دموکرات روسیه و آلمان در تماس بوده باشند. حال آن‌که سوسیال دموکرات‌های مشهد که به «جمعیت مجاهدین» معروف بودند، چنان‌که از نظامنامه‌شان برمی‌آید، شعبه‌ای بودند از جمعیت مجاهدین قفقاز، و در نظامنامه‌شان به این موضوع به عبارتِ زیر تصریح شده است: «مرکز کل اداره مجاهدین کمافی‌السابق در قفقاز خواهد بود، کلیه شعب داخل مملکت و خارجه موظفند اوامر اداره (کمیته) مرکزی را بی‌چون و چرا به موقع اجرا گذارند.»[۶۴۶] این کمیته‌ی مرکزی یا کمیته‌ی اجتماعیون عامیون ایران در بادکوبه، از مسلمان‌ها تشکیل شده بود.

آدمیت می‌نویسد، حزب سوسیال دموکرات ماورای قفقاز، شامل همه‌ی عناصر مسلمان و گرجی و ارمنی و روسی مقیم آن‌جا می‌شد و از نظر جغرافیایی تاریخی هم «لفظ قفقاز به‌معنای اخص... اطلاق می‌گردید به سراسر نواحی مسلمان‌نشین آنجا در مقابل گرجستان و ارمنستان که مجموعاً سرزمین ماورای قفقاز را تشکیل می‌دادند.»[۶۴۷] به عبارت دیگر کمیته‌ی اجتماعیون عامیون قفقاز گرچه به حزب سوسیال دموکرات ماورای قفقاز وابسته بود، اما به مسلمانان اختصاص داشت و اجتماعیون عامیون ایران در بادکوبه، شعبه‌ای از آن بود. حیدرخان عمواوغلی در خاطرات خود به این فرقه‌ی اجتماعیون عامیون مسلمان‌ها تصریح می‌کند و می‌گوید: «چند نفر از وکلا [مجلس ملی ایران]... با فرقه اجتماعیون عامیون مسلمانهای قفقازیه رابطه داشتند.»[۶۴۸]

بنابراین ارامنه‌ی تبریز نباید ارتباط تشکیلاتی منظمی با اجتماعیون عامیون مسلمانِ قفقاز می‌داشتند و به همین جهت نظامنامه و مرامنامه‌شان هم باید با نظامنامه و مرامنامه‌ی جمعیت مجاهدین یا سوسیال دموکرات‌های مسلمان متفاوت بوده باشد. دیگر آن‌که جمعیت اجتماعیونِ عامیون مسلمان در تبریز، باید مرامنامه و نظامنامه‌ی متفاوت و تشکیلاتی جدا از تشکیلات سوسیال دموکرات‌های ارمنی تبریز می‌داشتند. همین جدایی تشکیلات

سوسیال دموکرات‌های ارمنی و مسلمان باعث شده است که عده‌ای به‌اشتباه گمان کنند که این گروه‌های سوسیال دموکرات از وجود یکدیگر بی‌اطلاع بودند.[۶۴۹] حال آن که جدایی این تشکیلات بر اساس دین و ملت، به‌دلایلی که توضیح داده‌ام، امری سازمانی و تشکیلاتی بود. مسلمان‌ها تشکیلات خودشان را داشتند و ارامنه هم تشکیلات خاص خود را. چگونگی ارتباط و همکاری اینها، اگر همکاری‌ای داشتند، به‌سبب فقدان اسناد و مدارک بر ما پوشیده است. اما در همان زمانی که گروه سوسیال دموکرات‌های ارمنی در تبریز فعال بودند، اجتماعیون عامیون یا جمعیت مجاهدین مسلمان هم فعالیت آشکار داشتند و قطعاً هردو گروه از یکدیگر بی‌اطلاع نبودند. اجتماعیون عامیون مسلمان سعی می‌کردند در لوای اسلام، پاره‌ای از اندیشه‌های سوسیال دموکراسی را مطرح کنند و با مسلمانان در ارتباط نزدیک باشند. کمیته‌ی اجتماعیون عامیون تبریز، فرقه‌ی مدافع اسلام، در ۱۳۲۳ قمری در آن شهر فعالیت داشته است و در ۱۳۲۴ قمری در بیانیه‌ای اعلان مشروطیت را به آزادی‌خواهان جهان، علما و تجار طرفدار ملت تبریک گفته است. متن فارسی این بیانیه در دست نیست. بخشی از ترجمه‌ی فارسی متن روسی آن را نقل می‌کنم:

> «رنجبران جهان متحد شوید، ما سوسیال دموکرات‌ها [اجتماعیون عامیون] مدافعین حقیقی اسلام، اعلام مشروطیت ایران را در این روز مسعود به دوستان آزادیخواه جهان تبریک میگوئیم... هموطنان، برادران! شکر خدای عادل را که به ما فرصت داد اولین قدم را برای رسیدن به هدف مقدس خود... برداریم... ما مجاهدین اسلام نیز که مردان راه خدائیم نمی‌توانیم به موفقیت حاصله قناعت کرده و به جای خود بنشینیم. موقع آن رسیده است که عَلَمِ سرخ آزادی را برافرازیم...»[۶۵۰]

شعبه‌ی اجتماعیون عامیون مسلمان تبریز که از خود به مدافعان اسلام یاد

می‌کردند، از همان برنامه و سیاستی حمایت می‌کردند که مورد تأیید مرکز این شعبه در بادکوبه بود. شعبه‌ی مرکزی اجتماعیون عامیون ایرانی در بادکوبه در ارتباط مستقیم با فرقه‌ی اجتماعیونِ عامیون مسلمان‌های قفقاز بود. برنامه‌ی اجتماعیون عامیون مسلمان‌های قفقاز این بود که با حمایت از اسلام و مشروطیت، مبانی نظری سوسیال دموکراسی را در جامعه‌ی اسلامی مطرح کند. همین برنامه و اهداف را شعبه‌های آن در ایران نیز دنبال می‌کردند. از این نظر، تفاوت‌های اساسی و آشکاری بین دیدگاه‌های این فرقه با فرقه‌ی سوسیال دموکرات‌های ارمنی در تبریز وجود داشت. فرقه‌ی اخیر برنامه‌های حزب سوسیال دموکراسی روسیه را دنبال می‌کرد و هدف اصلی آن ایجاد حزب پرولتاریای ایران بود. اما شعب مختلف اجتماعیون عامیون با نام‌های متفاوت و شاخه‌های متعدد، سعی می‌کردند با ایجاد این‌همانی بین مفاهیم اصولی سوسیال دموکراسی و اسلام، در جامعه‌ی اسلامی نفوذ کنند. این نوع این‌همانی‌ها ناگزیر به تقلیل اصول و مبادی سوسیال‌دموکراسی نیز می‌انجامید.

اسلام‌نمایی و تهدید به ترور مخالفان سیاسی، یکی از ویژگی‌های بارز اجتماعیون عامیون ایران بود. در اوج کشمکش‌های محمدعلی شاه با مجلس که خطر انحلال مجلس حس می‌شد، «حزب انجمن اجتماعیون» اعلانی منتشر کرد و خطاب به مخالفان مجلس گفت: «همچو تصور می‌کنید که... می‌توانید این اساس مقدس را که بنای آن از اولین شرایط مذهب اسلام است برهم زنید و باز مثل سابق اهل و عیال ما را در بازار اجانب برده، بفروشید... و ما را عبد و عبید خود بدانید. به حقوق اسلامیت و شرایط اسلامیت قسم است که تا یکنفر از ما باقی است، امکان ندارد شماها بتوانید این اساس مقدس را برهم بزنید.» و اگر تا به حال «اقدامی در رفع شماها نکرده‌ایم، بواسطه عجز یا بی‌اساسی» نبوده است. «قوائی که برای دفع شماها لازم است، مدتها است... [که] حاضر است»، پس «از این تاریخ تا چهار روز دیگر به شما چندنفر مستبدِ مفسد مهلت می‌دهیم و این آخرین تکلیف است که بشما می‌کنیم، اگر در این چند روزه دست از فتنه و فساد و استبداد» برندارید، چاره‌ای نداریم جز آن که «وجود

ناقابل شما را از روی زمین برداریم و مسلم به تکلیف خود رفتار خواهیم نمود.»[۶۵۱]

در روزنامه‌ی *صور اسرافیل* (**۱۵** جمادی‌الاولی **۱۳۲۵** قمری) زیر عنوان «اخبار خارجه» آمده است «در بادکوبه چندی قبل یکی از اعضای کمیته انقلابیون عامیون ایران (سوسیال دموکرات) را که موسوم به مشهدی عسکر بوده به‌تحریک یکی از اجزاء قونسولخانهٔ باکو، بقتل میرسانند. انقلابیون در همان روز، قاتل را بمجازات خود رسانیده و در صدد کشتن محرک که مسمی به رضی‌خان بوده برمی‌آیند.» رضی‌خان باخبر شده به تهران می‌گریزد و پس از مدتی هنگامی که مشیرالملک عازم فرنگ بود، در رشت از او استدعای شغلی در قونسول‌خانه‌ی تفلیس می‌کند و با او به باکو می‌رود. «چند ساعتی که جناب مشیرالملک در بادکوبه توقف داشتند، محض احترام ایشان متعرض رضی‌خان نمی‌شوند اما همین که جناب مشیرالملک حرکت می‌نمایند، در حالتی که رضی‌خان با میرزا محمدعلی‌خان اجزاء قونسولخانه سوار درشکه بوده‌اند، غفلتاً درشکه را تیرباران می‌نمایند. از قرار مذکور به رضی‌خان آسیبی نرسیده، ولی بیچاره محمدعلی خان مجروح می‌شود و الان در مریضخانه در تحت معالجه است.»[۶۵۲]

گرچه در تاریخ جدید ایران، دفتر ترور سیاسی به دست میرزا رضاکرمانی و با قتل ناصرالدین شاه گشوده شد، اما ترور سیاسی به‌معنای جدید و به‌شیوه‌ی سازمان یافته، تشکیلاتی و ایدئولوژیک، میراثی است که از اجتماعیون عامیون ایران و قفقاز به فرهنگ سیاسی این عصر راه یافت. ترور امین السلطان، سوءقصد به جان محمدعلی شاه، ترور بهبهانی، از نمونه‌های بارز ترورهایی است که به‌دست عوامل اجتماعیون عامیون و حزب دموکرات طرح‌ریزی و انجام شد. یکی از وظایف گروه فداییان شعب اجتماعیون عامیون، ترور بوده است. حیدرخان در سرگذشت و خاطرات خود درباره‌ی ترور امین‌السلطان چنین توضیح می‌دهد: «حوزه مخفی اجتماعیون عامیون طهران... اعدام اتابک را رأی داده به "کمیته مجری" حکم اعدام اتابک را

فرستادند. کمیته مجری هم حکم را به هیئتِ مُدهشه که عبارت از دوازده نفر تروریست، تقسیم به سه جوقه چهارنفری و در تحت ریاست من بودند، فرستادند...»[۶۵۳]

هیئت مدهشه یعنی هیئتی مرکب از تروریست‌های حرفه‌ای، بخشی از تشکیلات مخفی اجتماعیون عامیون بوده است. نه‌تنها اعدام مخالفان بلکه اعدام خاطیان، چنان ساده و بدیهی تلقی می‌شد که بخشی از نظامنامه‌ی شعبه‌ی جمعیت ایرانی مجاهدین مشهد، به موضوع اعدام‌هایی از آن دست اختصاص یافته است. در ماده ۴۵ این نظامنامه که «راجع به حدود مجازات مجرمین» است، آمده است: «۱ـ هرکس یکی از اعضای جمعیت خصوصی و یا عمومی یا فدائی را به مأمورین دولتی تسلیم کند، باید اعدام شود. ۲ـ هرکس به‌نام جمعیت مهر جعل کند و یا مکتوب بنویسد، اعدام می‌شود. ۳ـ فردی از اعضاء جمعیت که سرّی را فاش کرده و عالماً عامداً خیانت نشان دهد، معدوم می‌شود. ۵ـ هرکس نسبت به مذهب، مردم و وطن گناه کبیره مرتکب شود، معدوم می‌شود. ٦ـ هرکس عالماً عامداً علیه وطن اقداماتی انجام دهد و دو دفعه مدلل گردد، محکوم به مرگ است. ولی اگر کسی گناه کم‌اهمیت‌تری مرتکب گردد، طبق قرارِ محکمه به توقیف و یا جریمه و یا تحریم محکوم خواهد شد.»[۶۵۴]

در نظامنامه، درباره‌ی «عایدات کمیته مرکزی و شعب» آن، در ماده ۳۸ آمده است که «به‌جز از مستبدین، اجازه داده نمی‌شود از کسی جبراً پولی اخذ شود.» به عبارت روشن‌تر یعنی آزادند که از مستبدین به‌زور اخاذی کنند و برای این‌که نشان دهند در این نوع اخاذی‌های زوری، تابع مقررات هم هستند، نوشتند: «بدون قبض رسید، اخذ پول مجاز نیست.»[۶۵۵]

اخاذی و اعدام، ترور و ایجاد رعب و وحشت، زمانی (۱۵ شعبان ۱۳۲۵ قمری) در نظامنامه‌ی سوسیال دموکرات‌های وطنی به‌طور رسمی پذیرفته می‌شد که حکومت، به‌ظاهر حکومت مشروطه بود و مجلس ملی در مملکت ما استقرار داشت. در مرامنامه‌ی همین جمعیت تصریح شده بود که «... محافظت وطن مقدس و محو ظلم... فقط از طریق مجلس ملی و مشروطیت و بسط

عدالت و اجرای مساوات ممکن خواهد بود.» و اضافه کرده بودند که «غمخواران ملت و مردم وطن‌پرست، همواره باید جمعیتی از مجاهدین داشته باشند که همّشان مصروف حفظ و مصونیت اساسی ملت و مجلس ملی باشد و برای دفاع از مجلس و بسط عدالت از فدا ساختن جان و مال دریغ نکنند.»[۶۵۶]

به‌راستی این چه نوع قانون‌خواهی، آزادی‌خواهی و مشروطه‌طلبی بود که در حکومت قانونی و مشروطه، تشکیلاتی سیاسی به خود اجازه می‌داد که به‌نام دفاع از مشروطیت و آزادی، به اخاذی از مستبدین بپردازد و برای بعضی از جرایم و تخلفات پیش‌پا افتاده قانون اعدام وضع کند و ترور مخالفان را هم در دستور کار خود قرار دهد؟ ظاهراً سوسیال دموکرات‌های وطنی (اجتماعیون عامیون) بر آن بودند که به هر وسیله‌ای که شده باشد حتی زور و ترور، آرمان‌های سوسیالیستی، و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی را در جامعه‌ی ایران به ثمر برسانند. یعنی با رفتار و عمل غیردموکراتیک، از دموکراسی و دموکراسی اجتماعی حمایت کنند. این تناقض بین «عمل» و «آرمان» به‌شیوه‌ای آشکار، تناقضِ «نظامنامه»ی اینان را با «مرامنامه»شان به پیش چشم می‌نهد. در مرامنامه که دنیای آرمانی را منعکس می‌کند، آزادی‌های هفت‌گانه (از آزادی قلم و مطبوعات و بیان و مجامع و آزادی فردی گرفته تا آزادی جمعیت‌ها و اعتصابات)، پاس داشته می‌شود و از تقسیم اراضی، آموزش اجباری، ایجاد بیمارستان‌ها و دارالمساکین برای مردم تهیدست و حق اعتصاب برای کارگران و هشت ساعت کار روزانه و... سخن گفته می‌شود و در نظامنامه برای جعل مهر انجمن یا نشر اطلاعیه‌ای جعلی به‌نام انجمن، مجازات اعدام در نظرگرفته می‌شود و تصریح می‌گردد که هرکس نسبت به دین و وطن گناه کبیره‌ای مرتکب شود باید اعدام گردد. به عبارت روشن‌تر یک تشکیلات سیاسی به‌منزله‌ی قوه‌ی قضاییه و اجراییه، هم درباره‌ی فعالیت و جرم‌های سیاسی افراد به قضاوت می‌نشیند و هم به صدور و اجرای حکم می‌پردازد و این همه در دوره‌ای اتفاق می‌افتد که مجلس ملی و حکومت نوپای مشروطه، اداره‌ی مملکت را در دست دارد.

حقیقت این است که ایدئولوژی وارداتی سوسیال دموکراسی، گرچه تا حدی رنگ و بوی اسلامی گرفته بود، هیچ بستری برای رشد و بالندگی در ایران آن دوره نداشت. بعد از خلع محمدعلی شاه در دوره‌ی مجلس دوم (که فعالیت‌های اجتماعیون عامیون در حزب دموکرات ایران متمرکز شده بود)، تناقض‌ها و ناهمخوانی‌های این ایدئولوژی با آرمان‌های مشروطه‌ی ایرانی، کار را به ترور یکی از مدافعان برجسته‌ی مشروطیت ایران یعنی آیت‌الله بهبهانی کشاند و با اخراج تقی‌زاده از مجلس و خروج محمدامین رسول‌زاده از ایران، به‌مرور از اعتبار حزب دموکرات کاسته شد. یأس و سرخوردگی سیاسی، جناح دیگری از مشروطه‌خواهان را که از مدافعان مرام سیاسی و اجتماعیِ اجتماعیون عامیون بوده‌اند و در جریان نهضت مشروطه نقش فعالی داشته‌اند، تماماً به سوی تروریسم تشکیلاتی سوق داد.

ابراهیم منشی‌زاده که در جریان مشروطیت تا به توپ بستن مجلس اول، «در غالب انجمن‌های انقلابیون و در ردیف اعضای تندرو و احزاب دست چپ شرکت داشت و غالب اوقاتِ او... با مجاهدین و جانبازان مشروطه می‌گذشت»،[۶۵۷] در ذیقعده‌ی **۱۳۳۴** قمری (شهریور **۱۲۹۵** شمسی) یعنی ده سال پس از اعلان مشروطیت، با همکاری اسدالله خان ابوالفتح‌زاده و محمد نظر خان مشکوةالممالک، طرح تشکیل «کمیته مجازات» را می‌ریزد و کمی بعد کریم دواتگر، علی‌اکبر خان ارداقی و محمدحسین عمادالکتاب قزوینی نیز به‌گروه آنها می‌پیوندند. هدف کمیته‌ی مجازات، ترور و کشتار کسانی بود که به‌زعم گردانندگان کمیته، خائن به منافع ملت، تشخیص داده می‌شدند. چنان که میرزا اسماعیل خان رییس انبار غله را به‌جرم خیانت و ایجاد قحطی مصنوعی ترور کردند. نیز عبدالحمید خان ثقفی متین‌السلطنه، مدیر روزنامه‌ی **عصر جدید** را در غره‌ی شعبان **۱۳۳۵** قمری (**۲** خرداد **۱۲۹۶** شمسی) «به‌جرم طرفداری از انگلیس و روس» و به‌سبب حمایتش از میرزا اسماعیل خان، رییس انبار غله به قتل رساندند. کریم دواتگر هم که خود عضو کمیته بود و پس از مدتی با اعضای کمیته دچار اختلافاتی شد به دست رشیدالسلطان «از

اعضای هیئت مُدهِشه»ی کمیته‌ی مجازات به قتل رسید. جدا از اینان، آقا سیدمحسن مجتهد که داماد آیت‌اله بهبهانی و برادر صدرالعلما بود، و نیز منتخب‌الدوله، خزانه‌دار کل کشور، به دست تروریست‌های کمیته‌ی مجازات ترور شدند. در بیان‌نامه‌ای که پس از ترور متین‌السلطنه منتشر کردند، نوشتند: «ما جامعه را از وجود این عنصر... پاک کردیم تا برای سایر اشخاص خیانت‌پیشه سرمشق باشد و شاید رویه خود را عوض کنند... هموطنان ساعت کار و عمل فرارسیده است، نباید بیش از این اجازه داد که جاسوسان و وطن‌فروشان، ذلت و سرافکندگی... وطن را فراهم ساخته و آنرا در بدبختی و عذاب غوطه‌ور سازند. اعضای کمیته مجازات به یاری خداوند متعال تصمیم دارند که جان خود را در این راه فدا نمایند. بدینجهت بنام خدای ایران و در راه تأمین سعادت و خوشبختی افراد ملت، ما دست بکار شدیم و با اولین تیرِ انتقام کمیته مجازات، میرزا اسماعیل خان، اولین آکتر تاترِ وطن‌فروشی و جاسوسی و خیانت را بخاک و خون کشانیدیم.»[۶۵۸]

منشی‌زاده در سال ۱۳۲۸ قمری در وصیت‌نامه‌ای که برای فرزندانش به جا گذاشت خطاب به آنان نوشت: «وطن خود را که ایران است بر جان و مال خود ترجیح دهید، از برای حفظ استقلال وطن از هیچ‌چیز مضایقه نکنید، همه وقت منافع عامه را بر نفع شخصی مرجح دارید، همیشه منافع ملت اسلام را در نظر داشته و برای قوت آن کوشش کنید، مگر وقتی که ببینید که سایر ملل نیز قانون مساوات را جاری و در فکر اضمحلال اسلام نیستند، آن وقت شماها هم تفاوتی در بین ملل اجنبیه با ملت اسلام نگذارده، همه را به یک نظر دیده، تحت لوای نوعیت و بشریت سلوک نمائید.» می‌گوید، تصور نمی‌کنم که در دوره‌ی شما «قانون تساوی بشر» به اجرا درآید، باید «زحمتها بکشید تا [قدرت] اسلحه و پول و شخصیت را از بین ببرید و شرکت عمومی را معمول دارید که سعادت نوع بشر در اوست.»[۶۵۹] منظور او از شرکت عمومی، همان اشتراک عمومی یا سوسیالیسم است. منشی‌زاده از دوستان نزدیک حیدرخان عمواوغلی بوده است. خاطرات حیدرخان به‌تقریر او و به خط منشی‌زاده

سال‌ها پیش منتشر شده است. در بیانیه‌ی کمیته‌ی مجازات، شیوه‌ی عمل آن، در وصیت‌نامه‌ی منشی‌زاده و بازجویی‌هایش، تأثیر اندیشه‌ی اجتماعیون عامیون و دموکرات‌ها را به‌وضوح می‌توان دید. گرچه اینان به وطن و به عدالت و تساوی، آن‌گونه که خود می‌شناختند و تعبیر می‌کردند عشق می‌ورزیدند، اما درکِ محدود و مبهمی از آزادی داشتند. این نوع ابهام و محدودیت، در برداشت‌های عامی که از آزادی در مشروطیت ایران می‌شد، نیز به‌وضوح وجود داشت. با این همه در بررسی‌های تاریخی معاصر، از منشی‌زاده به‌عنوان کسی که «از معتقدان آزادی بود» و «سرش را در آن راه بر کف نهاد» یاد کرده‌اند.[۶۶۰]

کمیته‌ی مجازات در دوره‌ی فعالیت کوتاه خود، سایه‌ی وحشت و ترور را بر سر جامعه گستراند و حتی بعضی از اعضای آن، ترور را وسیله‌ی اخاذی و منفعت‌طلبی‌های شخصی هم قرار دادند. اکثر اعضای کمیته در کابینه‌ی وثوق‌الدوله دستگیر، زندانی، اعدام یا کشته شدند. رشیدالسلطان و حسین لله، تروریست‌های کمیته در میدان توپخانه به دار آویخته شدند و منشی‌زاده و ابوالفتح زاده که ظاهراً به کلات تبعید شده بودند، در بین راه سمنان و دامغان، در ۲۷ ذیقعده ۱۳۳۶ قمری (۱۲ شهریور (سنبله) ۱۲۹۷ شمسی) به دست عوامل حکومت کشته شدند.

اندیشه‌ی ترور سیاسی و تروریسم در معنای تشکیلاتی آن، چنان که گفتم با اندیشه‌ی سوسیال دموکراسی به جریان نهضت مشروطیت راه یافت. از ترورهایی از این دست و از اندیشه‌ی ترور به‌عنوان مظهری از اقدامات انقلابی، در روزنامه‌ها و شب‌نامه‌های دوره‌ی مشروطه به کرّات ستایش و دفاع شده است. گرچه فکر دموکراسی اجتماعی حتی به آن شیوه‌ای که اجتماعیون عامیون مطرح می‌کردند، در ایران امکان رشد و گسترش نداشت، اما اجتماعیون عامیون رشت موفق شدند که در نخستین سال استقرار مشروطیت، نهضت بزرگ روستاییان گیلان را علیه ملاکان و اربابان بزرگ تشکل دهند. انجمن مجاهدین اجتماعیون عامیون، فرقه‌ی مجاهدین انزلی و انجمن عباسی

در تحریک مردم روستایی نقش مهمی داشتند. نهضت روستاییان گیلان که در سایه‌ی تندروی‌های بعضی از اعضای انجمن‌های یاد شده به هرج و مرج کشیده شده بود، مایه‌ی آشوب و ناامنی بسیار گردید. روستاییان از پرداخت مال‌الاجاره اربابی سرباز زدند و از ورود اربابان به روستاها جلوگیری کردند. خانه‌های اربابی را به آتش کشیدند و از زد و خورد و حتی کشت و کشتار خودداری نکردند. مردمی که سال‌ها به دست مالکان، چپاول و غارت شده بودند، این زمان با استقرار حکومت مشروطه به خود نوید می‌دادند که از ظلم مالکان کاسته خواهد شد. گرچه مجلس رسم تیول را برانداخت، و از تجاوز عاملان مالیات کاست، اما همچنان نظم مالیاتی پیشین به جای خود حفظ شده بود. در نهضت روستاییان گیلان، تأثیر اندیشه‌ی سوسیال دموکراسی را که انجمن‌های وابسته به اجتماعیون عامیون، مُبلّغ آن بودند به‌وضوح می‌توان دید.

پیش‌تر دیدیم که گروه کوچکی از سوسیال دموکرات‌های ارمنیِ تبریز در تحلیل‌های خود، نهضت مشروطه را نهضتی ضداستبداد فئودال‌ها خوانده بودند. در دوره‌ی استبداد صغیر که مجلس ملی به توپ بسته شد و محمدعلی شاه مجدداً بساط استبداد را پهن کرد گروهی از مشروطه‌خواهان به خارج از کشور گریختند. در استانبول، «انجمن سعادت» مرکز تجمع ایرانی‌ها بود. در ۲۱ شوال ۱۳۲۶ قمری (۲۴ آبان ۱۲۸۷ شمسی)، آزادی‌خواهان میتینگی در آن شهر به‌ریاست پرنس صباح، برپا می‌کنند. از ترک و فارس و کرد و ارمنی و فرانسوی[۶۶۱] در این میتینگ درباره‌ی مسائل مشروطیت ایران و جنایات شاه و مستبدان سخن گفتند. یحیی دولت‌آبادی و سعید سلماسی هم از سخنرانان بودند. سلماسی که از اجتماعیون عامیون بود در خاتمه‌ی سخنانش گفت:

> «ما مشروطه دهقانی و برزگری می‌خواهیم، نه مشروطه‌ای که مالکین و ارباب املاک و سایر رؤسا و حکام می‌خواهند و ما فرقه سوسیالیست هستیم. زنده باد مشروطه ایران.»[۶۶۲]

اما واقعیت چیز دیگری بود، نه نهضت مشروطه، ضداستبداد ملاکان بود و

نه حتی مجلس ملی در آن دوره‌ی تاریخی امکان آن را داشت که علیه منافع ملاک‌ها کاری اساسی از پیش ببرد. در حقانیت و مظلومیت نهضت روستاییان گیلان علیه اجحاف ملاکان، حرفی نیست، اما شیوه‌ای که در پیش گرفتند جز آشوب و سردرگمی نتیجه‌ای نمی‌داد. همان‌گونه که نهضت به نتیجه‌ای هم دست نیافت و کاری از پیش نبرد.

شیوه‌ی عملکرد اعضای انجمن عباسی هم بیشتر به هرج و مرج دامن می‌زد. «در برانگیختن دهقانان دو تن از اعضای انجمن عباسی، میرزا رحیم شیشه‌بر و سیدجلال معروف به شهرآشوب، سهم عمده‌ای داشتند.»[۶۶۳] درباره‌ی این سید جلال شهرآشوب در یاداشت‌های رابینو آمده است که او نماینده‌ی اصناف بود در انجمن، و با دو سه نفر دیگر برای تشکیل انجمن به لشته‌نشا فرستاده شده بودند. «از اعمال او شکایت بسیار رسید و او را به رشت احضار کردند. نیامد و معلوم می‌شد که صیغه‌ی امین الدوله [را] به عقد خود درآورده است و خود را سید جلال‌الدین شاه موسوم کرد و هفت سال مال‌الاجاره و مالیات را به رعایا بخشید و به این بهانه دو سه هزار نفر رعایا دور خود جمع کرده، ادعای سلطنت می‌کرد و حکم انجمن نمی‌خواند.» نیز میرزا رحیم شیشه‌بر یکی دیگر از وکلای انجمن «به دهات نوشته است که رعایا مال الاجاره خودشان را ندهند.» دیگر آن که سید جلال شهرآشوب «چهار هزار قوتی برنجِ مال امین الدوله» را بین اهالی لشته‌نشا تقسیم کرده بود.[۶۶۴] کارهایی از این دست، آن هم در نخستین سال استقرار دولت نوپای مشروطه، نه به نفع مشروطیت بود و نه به نفع مردم. سیدجلال شهرآشوب از کیسه‌ی چه کسی هفت سال مال‌الاجاره و مالیات را به رعایا می‌بخشید؟ و میرزا رحیم شیشه‌بر، چکاره‌ی مملکت بود که در حکومت قانونی مشروطه، خودسرانه روستاییان را تحریک می‌کرد که سهم «پیله اربابی» و مال‌الاجاره‌ی مالکان را نپردازند؟

بعد از به توپ بستن مجلس، اجتماعیون عامیون ایران چه در تبریز و چه در رشت در مقابله‌ی مسلحانه علیه طرفداران محمدعلی شاه مشارکت فعال داشتند. سوسیال دموکرات‌های روسی و فداییان و مجاهدان گرجی و ارمنی و

ایرانی و ترک که از قفقاز به ایران آمده بودند، نیز در سازمان‌دهی مبارزه، اسلحه و نیروی خود را برای استقرار مجدد مشروطیت، در خدمت آزادی‌خواهان ایرانی قرار دادند. در دید آنان مبارزه با محمدعلی شاه که از متحدان حکومت‌گران روس بود، نوعی مبارزه علیه حکومت روسیه هم تلقی می‌شد. درباره‌ی نقش این مجاهدان و فداییان در جریان این مبارزه، اغراق‌های بسیار کرده‌اند.[665] گروهی از این مجاهدان، حقوق‌بگیرانی بودند که برای پول و چپاول می‌جنگیدند و گروهی از سر اعتقاد و ایمان. در بمب‌افکنی و بمب‌سازی مهارت بسیاری داشتند و در بسیاری از جنگ‌ها پیش‌قراول بودند. چه در تبریز و چه در گیلان، فداکاری‌های بسیار کردند. کمیته ستار که نقش اصلی آن با اجتماعیون عامیون بود،[666] در رشت اداره‌ی امور را در دست داشت. فداییان و مجاهدان ترک و گرجی و ارمنی و ایرانی زیر نظر معزالسلطان، حکومت استبداد را در رشت برانداختند و «دارالحکومه» گیلان به دست «فداییان قفقازی» افتاد.[667] در تبریز هم مجاهدان قفقازی دوشادوش ستارخان و مبارزان مشروطه‌خواه جنگیدند. در حرکت اردوی مشروطه‌خواهان به قزوین در همه‌ی مراحل تا فتح تهران، مجاهدین قفقازی حضور داشتند. مجاهدین اجتماعیون عامیون چه ایرانی و چه آنانی که از قفقاز آمده بودند، به‌واسطه‌ی اقتداری که کسب کرده بودند، کم‌کم دست به تعدی و تجاوز گشودند و به‌نام مجاهد و فدایی به غارت اموال مردم و ایجاد جو ارعاب و تهدید دست زدند.

«سالار فاتح» که بعد از لشکرکشی محمدعلی شاه مخلوع به ایران، از تهران عازم مازندران شده بود تا از پشت جبهه به سپاه شاه مخلوع حمله کند، در گزارشی که از جریان فعالیتِ «اردوی برق»، به دست می‌دهد می‌نویسد: «موقع حرکت از ساری، میرزا غفارخان و منتصرالدوله و گریگور تقریباً چهارصد بار غارتی با خود داشتند و من مجبور بودم ساکت بمانم و حالا هم قلم خود را نگاه می‌دارم و از ذکر معایب همراهانم خودداری می‌کنم و عیب و عارِ عملشان را به خودشان وامی‌گذارم. حرکات آنها سبب شد که ترک مجاهدت گفته، دیگر

هیچگونه خود را موظف به معاونت آنها نبینم. خلاصه غارت و چپاول آنها که خود را طرفدار رنجبر می‌شمردند بقدری بود که قلم از ذکرش شرم دارد. وای از مسلك و فرقه تشکیل دادن این زمان در ایران! حقیقتاً آیا باید منتظر بود که از این راه و با این کارهای پرمفسده، ترقیاتی برای ما دست دهد؟»[۶۶۸]

و این سخنِ سرداری است که از سقوط حکومت استبداد در رشت تا فتح تهران و پس از آن در تعقیب محمدعلی شاه مخلوع نیز با این مجاهدان و فداییان همراه و همرزم بوده است و در نوشته‌ی خود شجاعت و فداکاری آنان را هم بسیار پاس داشته است. احتمالاً این نوع خودسری‌ها و تجاوزات و تعدی‌ها سبب شد که بعد از فتح تهران، مرکز فرقه‌ی اجتماعیون عامیون ایران در قفقاز، به انحلال تمام شعب اجتماعیون عامیون در ایران بپردازد و در اطلاعیه‌ای در بیان علت این انحلال، به‌طور روشن، به شیوه و رفتار آنان اعتراض کند. در این اطلاعیه که با عنوان «انتباه‌نامه» تقریباً دو ماه بعد از تأسیس مجلس دوم در تهران انتشار یافت، آمده است: «پس از تبریك افتتاح مجلس مقدس شورای ملی شیدالله ارکانه بر صاحبان حس سلیم پوشیده نیست که در این مدت خدمات و اقدامات این فرقه مقدسه در ایفای وظایف انسانیت و استقرار اساس حریت و مشروطیت ایران تا چه اندازه بوده است. در این موقع که بر وفق آمال نوع‌خواهان، خدمات اجتماعیون حسن نتیجه داده، بساط عدالت و مشروطیت در ایران گسترده شده، متأسفانه بعضی اشخاص بمناسبت به این فرقه، خود را عزیز بی‌جهت قرار داده، پیرو اصول کیف مایشاء شده، بنای پارتی‌بازی را گذاشته‌اند. با اینکه در این بحران مملکت تشکیل پارتی و اجرای مقاصد خودپرستی نهایت مضرت را دارد... لهذا از طرف مرکز فرقه مقدس، عجالتاً دستجات اجتماعیون عامیون فرقه مجاهد از تهران و سایر بلاد ایران توقیف، و تجدید شعبات آتیه را به انتخاب اشخاص لایق نوع‌پرستِ بی‌غرض، به بعد موکول نمودیم... مجدداً اعلام می‌داریم که از این تاریخ رسماً شعبات فرقه اجتماعیون از ایران موقوف است و شعبهٔ رسمی نداریم و احدی نمی‌تواند خود را نسبت به این فرقه بداند و هر نوع لایحه به عنوان و

مهری منسوب به این فرقه انتشار یابد از درجه اعتبار ساقط است...»[۶۶۹]

با انحلال این شعبات، فعالیت اجتماعیون عامیون، بعد از فتح تهران در بستر مبارزات پارلمانی و سیاسی، در حزب دموکرات ایران متمرکز می‌شود که محمدامین رسول‌زاده از نظریه‌پردازان آن و سیدحسن تقی‌زاده از رهبران آن حزب در مجلس دوم بوده‌اند. مشابهت‌های اصولی مرامنامه و نظامنامه‌ی حزب دموکرات با مرامنامه و نظامنامه‌ی پیشین اجتماعیون عامیون که در مشهد اعلام شده بود، نشان‌دهنده‌ی این پیوند و نزدیکی بنیادی است. گرچه احزاب کوچکی مانند «اتفاق و ترقی» هم به وجود آمده بودند، اما مخالفان حزب دموکرات، عمدتاً در حزب دیگری به نام «اجتماعیون اعتدالیون» گرد آمدند و اعتدالی را از آن جهت به نام خود افزودند تا نشان دهند که با تندروی‌های انقلابی حزب دموکرات مخالفند.

ملک‌الشعرای بهار که خود از اعضای فعال حزب دموکرات بود، می‌نویسد:
«دموکراتها که [در مجلس] ۲۸ نفر بودند، مخالفان خود یعنی اعتدالیون را که ۳۶ تن می‌شدند، ارتجاعی می‌نامیدند. زیرا آن حزب [اعتدالیون]، هوادار روش ملایمتر و رعایت سیر تکامل بود و اعتقاد به کشتن و از بین بردن مستبدان و ارتجاعی‌ها نداشت و از این‌رو بیشترِ اعیان، بدان حزب پناه میبردند... غالب اعیان و روحانیون و اکثریت مجلس دوم، طرفدار یا عضو این حزب شدند. اینها دموکراتها را انقلابی و تندرو میخواندند و در جراید خود از آنان انتقاد میکردند و احیاناً از تهمتهای دینی و تکفیر خودداری نداشتند...»[۶۷۰]

بررسی چند و چون اختلافات و کشمکش‌های دموکرات‌ها و اعتدالیون در مجلس دوم از موضوع گفتار این کتاب خارج است. آن مباحث و چگونگی فعالیت‌های جریان‌های روشنفکری ایران از مجلس دوم به بعد را باید در دفتری جداگانه به بحث گذاشت.

در حقیقت با اعدام شیخ فضل‌الله نوری پس از فتح تهران و شکست مشروعه‌خواهان و مستبدان، با انحلال شعبات اجتماعیون عامیون و تشکیل حزب دموکرات و حزب «اجتماعیون اعتدالیون»، مشروطیت ایران وارد

مرحله‌ی تازه‌ای شد. اگر تا پیش از فتح تهران، روحانیون مشروطه‌خواه، علما و مراجع مشروطه‌خواه نجف، روشنفکران عرف‌گرا و سوسیال دموکرات، در جبهه‌ی واحد علیه «مشروعه‌خواهان»، شاه و مستبدان می‌جنگیدند. این زمان با فتح تهران و شکست مشروعه‌خواهان، اختلاف اساسی و بنیادی روحانیون مشروطه‌خواه، روشنفکران حامی آنها با بخش دیگری از روشنفکران عرف‌گرایی که برداشت متفاوتی از مشروطیت، جامعه‌ی قانونی و عرفی داشتند، به جنگی رو در رو مبدل شد و بحران مشروطه ایرانی ابعاد واقعی خود را به نمایش گذاشت. در صفوف روشنفکران عرف‌گرا هم، شکافی عمیق ایجاد شد. علی‌اکبر دهخدا که پیش‌ترها از مدافعان اجتماعیون عامیون بود، این زمان از رهبران «اجتماعیون اعتدالیون» بود که مورد حمایت آیت‌الله طباطبایی، بهبهانی و ناصرالملک نایب‌السلطنه، فرمانفرما، سپهدار اعظم تنکابنی و... قرار داشت. عرف‌گرایان مخالف که بیشتر آنها از بقایای سوسیال دموکرات‌ها یا اجتماعیون عامیونِ پیشین بودند، جزو هواداران حزب دموکرات، فعالیت می‌کردند.[۶۷۱]

سیدحسن تقی‌زاده که هم در مجلس اول و هم در بخشی از مجلس دوم، تلاش بزرگی را برای استقرار قوانین عرفی و محدود کردن مداخلات روحانیون، رهبری می‌کرد، این زمان رهبری پارلمانی حزب دموکرات را در دست داشت. گرچه «مشروطه ایرانی» تابِ پاره‌ای تندروی‌های او و اشتباهات حزب دموکرات را نداشت، اما نمی‌توان از نقش پراهمیت او در ایجاد استقرار جامعه‌ی قانونی و مدنی در ایران چشم پوشید یا کارنامه‌ی مخالفان را از اشتباهات بزرگ مبرا جلوه داد. در تاریخ‌نگاری معاصر در حق تقی‌زاده، ناروایی‌های بسیاری شده است. اینک زمان آن رسیده است که رها از حب و بغض‌های شخصی، پست و بلندِ کارنامه‌ی زندگی سیاسی او را، بدون پیشداوری و توطئه‌پنداری‌های مرسوم وطنی، به نقد و بررسی بگیریم. تردید ندارم که یکی از درخشان‌ترین فصل‌های کارنامه‌ی او به تلاش ارجمندی اختصاص خواهد یافت که سربلندی ایران را در استقرار جامعه‌ی قانونی و رشد و گسترش

جامعه‌ی مدنی و دستاوردهای والای دموکراسی جستجو می‌کرد.[۶۷۲]

دموکراسی‌ای که به‌جهت فقدان نظم جامعه‌ی مدنی (civil society) در نهضت مشروطیت و در جریان مبارزه‌ی «مشروعه»خواهان و «مشروطه»-خواهان، «ذبح اسلامی» شد و به پای «استقلال» ایران و در راه ایجاد حکومت مقتدر مرکزی، قربانی گردید و به هیئت «مشروطه ایرانی» درآمد تا در دنیای کلمات هم، با پسوندِ «ایرانی»، از اساسی‌ترین دستاوردهای نظام دموکراسی فاصله گیرد. آن‌گاه که جنگ مشروطه‌خواهان با مشروعه‌خواهان به پایان خود نزدیک می‌شد، جنگ تازه‌ای در میان جناح‌های مختلف مشروطه‌خواه آغاز گردید. در این جنگ تازه هم، سخن نهایی را درباره‌ی چند وچون مشروطیت ایران، دو مرجع بزرگ تقلید، مازندرانی و خراسانی، به گوش مردم ایران می‌رساندند:

«چون بموجب مکاتیب معتبرهٔ واصله از اصحاب بلاد، مواد فاسدهٔ مملکت، این موقع را مغتنم و باسم مشروطه‌خواهی، خودی بمیان انداخته، مفاسد فاسدهٔ خود را در لباس مشروطیت اظهار، و موجبات مفاسد اذهان مسلمین را فراهم نموده و می‌نمایند، لهذا محض سد این باب‌الابوابِ فساد و افساد... اظهارنظر مینمائیم: مشروطیت هر مملکت، عبارت از محدود و مشروطه بودن ادارات سلطنتی و دوائر دولتی است، به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه، بر طبق مذاهب رسمی آن مملکت... پس حقیقتاً مشروطیت و آزادی ایران عبارت از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامهٔ مستفاده از مذهب، و بنیه بر اجرای احکام الهیه، عزاسمه و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکراتِ اسلامیات و اشاعهٔ عدالت و محو مبانی ظلم و سدِ ارتکابات خودسرانه و صیانتِ بیضه اسلام و حوزه مسلمین و صرف ماخوذهٔ مالیه از ملت در مصالحِ نوعیهٔ راجعه به نظم و حفظ و سد ثغور مملکت خواهد بود... و همچنان که مشروطیت و آزادی سایر دول و ملل عالم بر مذاهب رسمیهٔ آن ممالک استوار است، همینطور در ایران هم بر اساس مذاهب جعفری... کاملاً استوار از خلل و پایدار خواهد بود. و هیچ صاحب غرض فاسد و مفسدی متمکن

نخواهد بود که خدای نخواسته، خودی بمیان اندازد و بر خلاف قوانین و احکام مذاهب جعفری، حکم قانونی جعل و زندقه و بدعتی احداث، و قانون اساسی و اصل مشروطیت ایران را نقض و استبداد به شکل ملعون دیگر... برپا نماید.»[۶۷۳]

به زبان روشن‌تر، مشروطیت یعنی مقید و مشروط شدن دوایر دولتی و سلطنت به قوانین، تا از حالت خودکامگی و بی‌قانونی پیشین درآید: قوانینی که مطابق با شریعت اسلام و مذهب جعفری باشد. هدف اصلی این سلطنت و دولت مشروطه‌شده، حفظ و صیانتِ «بیضه اسلام» است که به‌قول آیت‌الله نائینی در زبان سایر ملل از آن به «حفظ وطن» تعبیر می‌کنند. و منظور از آزادی و «حریت»، چنان‌که پیش‌تر هم گفته‌اند و به‌کرّات هم گفته‌اند، «آزادی نوع ملت است از قیدِ رقیت استبداد پادشاه و فعال مایشاء بودنِ او و اعوانش» و چنین آزادی هم نمی‌تواند «از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامهٔ مستفاده از مذهب» تجاوز کند.

بدین‌ترتیب در مشروطیت ایران، آزادی (freedom) بطور عام و آزادی‌های فردی (personal freedom) به‌طور مشخص، آن‌گونه که در نظام دموکراسی فهیمده می‌شد، به‌کنار نهاده شد و آن چه که اهمیت و وضوح یافت، استقلال (independence) بود، استقلال سیاسی که در عمل با ایجاد حکومت مقتدر مرکزی امکان‌پذیر می‌شد تا وطن و «جامعه اسلامی» ایران را حفظ و حراست کند. شکل‌گیری چنین مفهومی از مشروطیت، با ساختار تاریخی و اجتماعی جامعه‌ی ایران و با چگونگی شکل‌گیری مفهوم «ملت» در تاریخ جدید ایران، ارتباط تاریخی بنیادی دارد. در غرب، فی‌المثل در کشوری کهن‌سال چون فرانسه و در کشور نوپایی چون امریکا، مفهوم ملت و مفهوم دولت ـ ملت (nation - state) مفهوم وارداتی نبود، با رشد جامعه‌ی مدنی (civil society)؛ «ملت» پدید آمد و چون جامعه‌ی مدنی و نهادهای آن، واجد کارآیی لازم بود، مفهوم «ملت» و «دولت ـ ملت»، هم بر اساسِ مفاهیم دموکراسی و هم بر اساس مفهوم «استقلال»، شکل می‌گرفت.[۶۷۴] حال آن‌که در کشورهایی چون ایران که مفهوم جدید «ملت» و مفهوم «دولت ـ ملت» مفهومی وارداتی بود، و

مهم‌تر از آن در کشور از «جامعه‌ی مدنی» و نظم‌های آن اثری وجود نداشت و «استقلال» ایران در خطر تجاوز روزافزون قدرت‌های استعمارگر روس و انگلیس قرار داشت، آن چه که اهمیت می‌یافت «استقلال» بود نه دموکراسی و آزادی‌های فردی. به همین جهت مفهوم «ملت» و مفهوم «دولت ملی» بر اساس مفهوم «استقلال» شکل گرفت. اما این سخن به آن معنی نیست که در جریان نهضت مشروطه‌خواهی از آزادی و آزادی‌های فردی سخنی به میان نیامده باشد. بخشی از جریان روشنفکران عرف‌گرا و دموکرات این دوره، بر اساس برداشت‌هایی که از آزادی داشتند، مدافع آزادی هم بودند. اما آن چه که به‌طور اصولی و در بستر سیر حوادث در مشروطیت ایران، اهمیت یافت و با تحول مسایل سیاسی، روز به روز بر اهمیت آن افزوده شد، استقلال بود نه دموکراسی و آزادی‌های فردی.

می‌توان از اصلی‌ترین خواست‌های انقلاب مشروطه ایران که جناح‌های مختلفِ درگیر، به شیوه‌های متفاوت از آن خواست‌ها حمایت می‌کردند، به طور عام این‌گونه سخن گفت:

۱ـ ایجاد یک حکومت مقتدر مرکزی و دولتی مقید به قانون که امنیت اجتماعی و استقلال سیاسی کشور را تضمین کند. این خواست مورد حمایت همه‌ی جناح‌های درگیرِ مشروطه‌خواه از روحانی و روشنفکر بود.

۲ـ محدود کردن قدرت شرع و نفوذ روحانیون با ایجاد نظام حقوقی عرفی و ایجاد دادگستری، مدرن کردن سازمان‌های اداری و مملکتی، رشد تجارت و صنایع داخلی، ایجاد راه‌ها، مدارس جدید و دانشگاه‌ها، و آن چه که در مجموع از آن به «تجدد» (مدرنیسم) می‌توان یاد کرد.[۶۷۵] روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی عرف‌گرا و بعضی از روحانیون مشروطه‌خواه، از این خواست‌ها حمایت می‌کردند.

۳ـ آزادی احزاب، اجتماعات، قلم و بیان و مطبوعات و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و فردی که عمدتاً مورد حمایت روشنفکران دموکرات و بخشی از روشنفکران مذهبی عرف‌گرا بود. روحانیون مشروطه‌خواه از این

نوع آزادی‌ها به‌طور محدود و مشروط حمایت می‌کردند، درکی هم که از این نوع آزادی‌ها به طور عام وجود داشت، درکی محدود و مبهم بود. از این محدودیت و از موانع اساسی‌ای که بر سر راه رشد آزادی وجود داشت، به تفصیل سخن گفته‌ام.

تعطیل مجلس دوم، و حوادثی که پس از آن در کشور ما اتفاق افتاد، آغاز جنگ جهانی اول، مداخلات دو کشور خارجی در ایران، بی‌ثباتی و بی‌امنیتی اجتماعی، به تقلیل یافتن و محدود شدن کمی و کیفی این خواست‌ها منجر شد و خواستِ ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و «تجدد» به همان مفهومی که گفته‌ام، به مهم‌ترین خواست‌های سیاسی مبدل گردید. دموکراسی کم‌رنگی که مبانی آن روز به روز در جریان گسترش مشروطیت تقلیل می‌یافت، به کنار نهاده شد و «آزادی» در راه حفظ استقلال ایران و ایجاد حکومت مقتدر مرکزی مدت‌ها پیش از آن که سردار سپه قدرت سیاسی را در دست بگیرد، قربانی شد. سردار سپه، رضاشاه بعدی، زمانی از راه رسید که ایران، خسته از همه‌ی اُفت و خیزها تشنه‌ی امنیت و آرزومند یک حکومت مقتدر مرکزی بود. او قهرمان توانمند و مقتدر مشروطیتی بود[۶۷۶] که دموکراسی در آن، در پای درخت استقلال و اقتدار ایران قربانی شده بود. او دو خواست مهم مشروطیت ایران، یعنی ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و مدرن ساختن جامعه‌ی سنتی عقب مانده را با همه‌ی تناقضاتی که در مدرنیسم و تجدد ایرانی وجود داشت و پیش‌تر از آن سخن گفته‌ام، در برنامه‌ی کار خود قرار داد و در ظرف بیست سال چهره‌ی جامعه‌ی ایران را دگرگون ساخت. این که منافع دولت استعمارگر انگلیس و حکومت نوپای شوروی با برکشیدن و استقرار حکومت رضا شاه همسویی یافت، موضوع کاملاً جداگانه‌ای است که باید رها از پیشداوری‌های رایج، در جایی دیگر و به شیوه‌ای دیگر، مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

فکر نمی‌کنم هیچ‌کس به دقت و ظرافتِ ملک‌الشعرای بهار، سرنوشت پرتناقض «آزادی» و «مشروطه ایرانی» را تصویر کرده باشد. بهار از مشروطه‌خواهان دموکرات و آزادی‌خواه بود که سال‌ها، هم برای استقرار

«آزادی» و هم برای ایجاد حکومت مقتدر مرکزی، مبارزه کرده بود و به همین جهت با همه‌ی نهضت‌هایی که به شکلی رنگ و بوی تجزیه‌طلبی داشتند یا مایه‌ی تضعیف حکومت مرکزی می‌شدند، مثل نهضت جنگل[۶۷۷]، نهضت خیابانی و نهضت کلنل محمدتقی خان پسیان، مخالف بود. بهار در مقدمه‌اش بر تاریخ مختصر احزاب سیاسی، چنین می‌نویسد:

«من آن روز و دیروز و امروز و همیشه صاحب همین عقیده‌ام که باید دولت مرکزی مقتدر باشد و شکی نیست دولت مقتدر مرکزی که با همراهی احزاب و مطبوعات آزادیخواه و بشرط عدالت بر سر کار آمده باشد، میتواند همه کار برای مملکت بکند... بر حسب همین عقیده بود که من با تمام سرکشان و نهضت‌کنندگان اطراف و با هر قسم فحاشی و دشمن ماجرایی نسبت به حکومت مرکزی بحکم تجربه مخالف بوده‌ام، نه به جنگلی‌ها عقیده داشته‌ام و نه با خیابانی همراه و هم‌سلیقه بوده‌ام و نه با قیام کلنل محمدتقی خان (به آن طریق) موافقت داشته‌ام... . مجلس چهارم را با سخت‌ترین و بدقیافه‌ترین وضع‌ها گذرانیدم... از بدو افتتاح مجلس پنجم اوضاع دیگرگون شد... مردی قوی [سردار سپه = رضاشاه] با قوای کامل و وسائل خارجی و داخلی بر اوضاع کشور و بر آزادی و مجلس و بر جان و مال همه مسلط شد، و یکباره دیدیم که حکومت مقتدر مرکزی که در آرزویش بودیم بقدری دیر آمد که قدرتی در مرکز بوجود آمده، بر حکومت و شاه و کشور مسلط گردیده است. تصور کنید مردی که تا دیروز به آرزوی ایجاد حکومت مقتدر مرکزی با هرکس که احتمال مقدرتی در او میرفت، همداستانی کرده بود، اینک باید با مقتدرترین حکومت‌ها مخالفت کند، چه وی را خطرناک می‌دید. حیات سیاسی من در این مرحله تقریباً به کوچه بن‌بست رسیده بود.»[۶۷۸]

در حقیقت این حیات سیاسی آزادی‌خواهان و حیات سیاسی آخرین ملک‌الشعرای ایران و برجسته‌ترین ستایشگر آزادی در شعر این دوره نبود که به بن‌بست می‌رسید، بلکه این «مشروطه ایرانی» بود که بنیادی‌ترین تناقض‌هایش را به عریان‌ترین و تلخ‌ترین شکل‌ها به نمایش می‌گذاشت.

یادداشت‌ها

۱ـ کسروی، احمد: ***تاریخ هیجده ساله آذربایجان*** یا سرنوشت گردان و دلیران. چاپ هفتم. ناشر: موسسه انتشارات امیرکبیر. تهران ۱۳۵۵. ص ۱.

۲ـ کرمانی، ناظم‌الاسلام: ***تاریخ بیداری ایرانیان***. به‌اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی. بخش دوم. چاپ سوم. ناشر: انتشارات آگاه. تهران ۱۳۶۱. ص ۳۰۰.

۳ـ آدمیت، فریدون: ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران. جلد دوم: ***مجلس اول و بحران آزادی***. چاپ اول. ناشر: انتشارات روشنگران. تهران. ؟ـ۱۳۷. ص ۱۴۸.

۴ـ احتشام‌السلطنه: ***خاطرات احتشام‌السلطنه***. به‌کوشش سید محمد مهدی موسوی. چاپ اول. انتشارات زوار. ۱۳۶۶. صص. ۶۷۷ و ۶۷۸.

۵ـ کرمانی، مجدالاسلام: ***تاریخ انحطاط مجلس***، فصلی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. چاپ دوم. با مقدمه و تحشیه محمود خلیل‌پور. ناشر: دانشگاه اصفهان. ۱۳۵۶. ص ۸۰. و نیز در همین مورد نگاه کنید به نوشته‌ی احتشام‌السلطنه که همان حرف‌ها را به‌شیوه‌ای دیگر مطرح می‌کند و نتیجه‌ای دیگر می‌گیرد، می‌نویسد گرچه «محمدعلی شاه که ذاتاً مستبد و عاشق حکومت فردی بود و برای اعادهٔ نظام سابق، از هیچ تلاش و کوشش خودداری نمیکرد و برای سرکوبی مجلس و مشروطه‌خواهان دنبال بهانه میگشت، ولی بعقیده من با شرایطی که وکلای تندرو و انجمن‌هایی که با هزار غرض تشکیل شده و وضعی که جراید هرزه و هتاک پیش آورده بودند، هر پادشاه ترقیخواه و عاشق آزادی و حکومت مشروطه‌ای را هم که بجای محمدعلی شاه بود متنفر و عاصی و وادار بدشمنی و جنگ با آن مجلس و آن نوع مشروطه‌خواهی مینمود، چه رسد به پادشاهی نظیر محمدعلی شاه که از سراپای وجودش بهانه برای تعطیل مجلس و بازگرفتن آنچه خود و پدرش بزور از دست داده بودند، هویدا بود، افسوس که گوش کسی به این حرفها بدهکار نبود.» خاطرات احتشام‌السلطنه. ص ۶۲۴.

۶ـ مجدالاسلام کرمانی: ***تاریخ انحطاط مجلس***. ص ۸۲. درباره‌ی همین مسئله، مسئله ارتش ملی و خواست‌های انجمن‌های مشروطه‌خواه و مشکلات و تدابیر احتشام‌السلطنه، نگاه کنید به خاطرات احتشام‌السلطنه. صص ۶۲۲ و ۶۲۳. و برای نقد اصولی این مسئله نگاه کنید به کتاب فریدون آدمیت: ***مجلس اول و بحران***

آزادی. صص ۲۱۰ تا ۲۱۵.

۷ـ «پسرکی موسوم به میرزا داودخان» در جلسه‌ی علنی مجلس از صف تماشاـ چیان به معین‌التجار یکی از نمایندگان مجلس تعرض و فحاشی می‌کند. حال آن‌که ــ بر اساس مقررات ــ روی کارت ورود افراد به جلسه نوشته شده بود: «تماشاچی حق ندارد در مذاکرات مجلس دخالت نموده و حرفی بزند. بخصوص بدگویی به وکلا و مجلس یا هرگونه تظاهری در حین انعقاد مجلس، ممنوع بوده و مرتکب مجازات میشود.» خاطرات احتشام‌السلطنه. ص ۶۴۲. احتشام‌السلطنه برای حفظ نظم و رعایت همان مقررات، دستور توقیف این میرزا داودخان را صادر می‌کند. نیز این سخن احتشام‌السلطنه که «مجلس باید به تنقیح و تصویب قوانین و نظارت در حسن اجرای آن بپردازد، نه اینکه آلت دست انجمنها و سران و سرکردگان مغرض و مفسد باشد»، چون تیری به قلب مخالفان فرود آمد. پس بلندگوهای تبلیغاتی‌شان علیه رئیس مجلس به کار افتاد. انجمن «دروازه قزوین» از دیگر انجمن‌ها دعوت می‌کند که دو نماینده به آن انجمن بفرستند، و بعد قطعنامه‌ای را علیه احتشام‌السلطنه مهر می‌کنند و در آن از او می‌خواهند که از ریاست مجلس استعفا کند. قطعنامه را به امضای افراد و انجمن‌ها می‌رسانند و با چند نفر مسلح که میرزا جهانگیر خان صوراسرافیل هم در میان آنها بود، به خانه‌ی احتشام‌السلطنه می‌برند و تحویل او می‌دهند و استعفایش را می‌خواهند. غافل از این که او شب پیش از ریاست مجلس استعفا کرده بود. بخش‌هایی از آن قطعنامه را در زیر نقل می‌کنم، تا لحن و شیوه‌ی استدلال افراطیون را ببینید: «از طرف عموم ملت... میدانید که مدتی است سوءاعمال و افعال جنابعالی که همه ضد با قانون اساسی ماها است، مطرح مذاکره است. بواسطه بعضی ملاحظات تابحال با اغماض گذراندیم، تا اینکه سه روز قبل یکی از افراد ملت را که حق نظارت به مجلس مقدس دارد و بعد از اختتام مجلس اعتراض حقه خود را به یکی از وکلا نموده و جنابعالی که رئیس هیئت مقننه و حافظ قانون بودید، اقدام به اعمال قوه مجریه کرده و حکم به حبس آن نمودید و بموجب اصل نهم و دهم قانون اساسی، مقصرِ سی کرور نفوس ایرانید و باید بدون تأمل و اهمال، محترمانه استعفا بدهید والا ملت به تکالیف خود عمل خواهد نمود. ۲۵ شهر صفرالمظفر ۱۳۲۶ ق...» خاطرات احتشام‌السلطنه. صص ۶۴۲ و ۶۴۳. برای نقد این قطعنامه، نگاه کنید به فریدون آدمیت: ***مجلس اول و بحران آزادی***. صص ۲۹۸ و ۲۹۹.

۸ تا ۱۰ـ میرزاده عشقی، محمدرضا: ***دیوان***. به کوشش علی‌اکبر مشیر سلیمی. انتشارات جاویدان. ۱۳۵۷. صص ۱۶۵ و ۱۸۵.

۱۱ و ۱۲ـ عارف قزوینی، ابوالقاسم: *دیوان*. به اهتمام عبدالرحمن سیف آزاد. چاپ ششم. انتشارات امیرکبیر. ۱۳۵۶. صص ۲۲۴ و ۲۷۱.

۱۳ـ گرچه در پاره‌ای از نوشته‌ها، نویسنده‌ی «مکالمات مقیم و مسافر...»، حاج آقا نورالله نجفی اصفهانی معرفی شده است، اما نام نویسنده یا نویسندگان این رساله بر من معلوم نیست. آن چه هم که در فهرست کتاب‌های چاپی فارسی، گردآورده‌ی خانبابا مشار آمده است، تکرار همان مطلبی است که در صفحه‌ی اول همین رساله نوشته شده است، بدین شرح: «مکالماتی است که در غره شهر محرم هزار و سیصد وبیست وهفت، مابین جناب حاجی مقیم تاجر کاشی و آمیرزا مهدی مسافر، در قریه سعادت‌آباد، در خانه جناب آمیرزا هدایت‌الله الهآبادی واقع شد... و مسمی است به مقاله مقیم و مسافر.» (ص ۱ ـ مقیم و مسافر) اما در صفحه‌ی عنوان کتاب، تصریح شده است که رساله، ریخته‌ی قلم یکی از علماست. با آنکه چاپ رساله در ماه رجب ۱۳۲۷ قمری به پایان رسید، باز نخواستند که نام صاحب یا صاحبان رساله را افشا کنند. گویا جلد دومی هم برای این رساله در نظر گرفته شده بود، یا در دست بود، چرا که در پایان رساله آمده است: «جلد اول از کتاب حاجی مقیم و مسافر، به اتمام رسید. فی‌شهر رجب سنه ۱۳۲۷.»

۱۴ـ آجودانی، ماشاءالله: «روشنفکر: مشروطیت و امروز.» مجله‌ی ***فصل کتاب***. سال سوم. شمارد سوم (شماره پیاپی ۹) پاییز ۱۳۷۰. صص ۳ـ۱۰.

۱۵ـ در نامه‌های آخوندزاده هرجا به روح‌القدس یا روح به عنوان شخص اشاره شده است، منظور همین میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله است. آخوندزاده در نامه‌ای به «مسیو نیقلای» که سابقاً از طرف دولت فرانسه، در رشت «جنرال قنسول» بوده است، می‌نویسد: «اوصاف کمالات شما را از بسیار کس شنیده‌ام. خصوصاً که در این اقرب زمان جناب ناظم‌الملک [بعدها ناظم‌الدوله] میرزا ملکم خان که در نوشتجات دیگرم او را روح‌القدس می‌نامم، فضایل شما را تعداد کرده شما را کماینبغی معروفم ساخت.» میرزا فتحعلی آخوندزاده: ***الفبای جدید و مکتوبات***. چاپ تبریز. ناشر: نشر احیاء. ۱۳۵۷. ص ۲۹۹.

۱۶ـ همان مأخذ. صص ۲۱۶ و ۲۱۷.

۱۷ـ مجموعه‌ی موردنظر (مجموعه آثار میرزا ملکم خان)، قسمت اول، به اهتمام محیط طباطبایی، نخستین‌بار در سال ۱۳۲۷ شمسی. در تهران در قطع رقعی و به صورت سربی چاپ شده است. (نگاه کنید به فهرست کتابهای چاپی فارسی، خانبابا مشار، ص. ۱۳۸۵). چند سالی پیش، انتشارات علمی همین مجموعه را تجدید چاپ

کرد و به‌نام چاپ اول به بازار فرستاد. ارجاعات ما به همین چاپ اخیر است. پیش از محیط طباطبایی، در اوایل مشروطیت، هاشم ربیع‌زاده، یازده رساله‌ی او را در ایران، در مجموعه‌ای به نام **کلیات ملکم** منتشر کرد. ملکم آن زمان زنده بود و به جعلی بودن یکی از رساله‌ها به نام «رساله غیبیه» که به‌نام او منتشر شده بود اعتراض کرد. **کلیات ملکم** در ۲۶۰ صفحه رقعی در ۱۳۲۵ قمری، چاپ سنگی شد. نیز یک سال بعد، در ۱۳۲۶ قمری، سه رساله‌ی ملکم: اصول آدمیت، مفتاح صحت و توفیق امانت به‌نام کلیات ملکم در تهران منتشر شد. نگاه کنید به: فهرست کتابهای چاپی فارسی. صص ۱۲۷۶ و ۱۲۷۷.

۱۸ـ همان مأخذ. ص (مط).

۱۹ و ۲۰ـ همان مأخذ. صص ۱۷۳، ۱۵.

۲۱ـ روزنامه *قانون*. شماره ۵. ص ۲.

۲۲ـ آخوندزاده، میرزا فتحعلی: ***مکتوبات کمال‌الدوله***. با پیشگفتار حامد محمودزاده. ناشر: نشریات «علم.» باکو. ۱۹۸۵. ص ۳.

۲۳ـ از جمله در سال ۱۸۷۲ میلادی به «مسیو نیقلای» می‌نویسد: «میخواهم... نسخه کمال‌الدوله را که در باب حالات و اوضاع ایران و تأثیرات دین اسلام با نظر حکمت و فیلسوفیت بقلم آورده‌ام به نزد شما بفرستم و بر شما جمیع حقوقاتِ چاپ آنرا در فرنگستان و ترجمه آنرا به کل السنه یوروپا مسلم دارم و منافع فروش و انتشارش را کلاً بشما واگذار نمایم. چونکه من خودم برای چاپ کردن این نسخه، در هیچیک از اراضی مشرقیه که اهلش مسلمانند، آزادی ندارم و در یوروپا هم بچاپ آن، خودم وسیله و امکان نمیبینم.» نگاه کنید به: آخوندزاده: ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۲۹۹. و نیز نگاه کنید به صص ۳۰۰، ۳۲۳ و ۳۳۲.

۲۴ـ آخوندزاده: ***مکتوبات کمال‌الدوله***. چاپ باکو. ص ۱۱.

۲۵ـ متن ترکی آن برای نخستین بار در ۱۹۲۴ میلادی در باکو از طرف کمیته الفبای جدید ترکی، با مقدمه مختصرِ ص. آقامعلی اوغلی، در مطبعه «شرق سرخ» چاپ و منتشر گردید. متن فارسی ده سال قبل، در ۱۹۸۵ میلادی جزو انتشارات نشریات علم در باکو منتشر شد. نیز با مقدمه و تصحیح و تجدیدنظر: م. صبحدم، در خرداد ۱۳۶۴ خورشیدی در خارج از کشور، از روی چاپ باقر مومنی، چاپ و منتشر شده است. اما این چاپ باقر مومنی هم سرنوشت خاص خود را دارد. در سال ۱۳۵۰ (۱۹۷۱)، پانصد نسخه از آن پنهانی در تهران به چاپ رسید و به‌صورت کتاب جلد سفید (کتاب‌هایی که اجازه چاپ نداشت و ناگزیر روی جلد آن چیزی

نمی‌نوشتند) انتشار یافت. نگاه کنید به: ***مکتوبات میرزا فتحعلی آخوندازده*** با مقدمه و تصحیح و تجدید نظرِم. صبحدم. از انتشارات مرد امروز. صص ۱۳ و ۳۷ مقدمه مصحح.

۲۶ـ مخزن آثار خطی آکادمی علوم آذربایجان شوروی، آرشیو م. ف. آخونداوف. سند نمره ۳۶۱. به نقل از مقدمه ***مکتوبات کمال‌الدوله***. چاپ باکو. ۱۹۸۵ ص ۱۲. و نیز نگاه کنید به نوشته‌ی من با عنوان: «ایام محنت و روزگار ما.» در مجله‌ی ***فصل کتاب***. شماره ۴، سال اول. چاپ لندن صص ۹۰ و ۹۵.

۲۷ـ نگاه کنید به:

Encyclopaedia Iranica, Edited by Ehsan Yar Shater, Volume 1. 1985. p 738.

۲۸ـ ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص. ۳۳۲.

۲۹ـ نگاه کنید به یحیی آرین پور: ***از صبا تا نیما***. جلد اول. چاپ دوم. ۱۳۵۱. شرکت کتابهای جیبی. ص ۲۸۹. طالبوف خود نوشته است: «... اگر نوشتجات بنده معنی داشت، مشایخ محترمه چنان سرزده تکفیرم نمیکردند.» همان مأخذ. همان صفحه.

۳۰ تا ۳۲ـ تبریزی، ثقةالاسلام: ***مجموعه آثار قلمی شادروان ثقةالاسلام شهید تبریزی***. به کوشش نصرت‌الله فتحی. چاپ اول. تهران. ناشر: انجمن آثار ملی. ۱۳۵۵. صص ۴۲۰ و ۴۲۱. ارجاعات بعدی ما به این رساله به همین چاپ است.

۳۳ تا ۳۹ـ همان مأخذ. صص ۴۱۹، ۴۲۱. ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۳۱ و ۴۳۹.

۴۰ـ نگاه کنید به شفیعی کدکنی، محمدرضا: «تلقی قدما از وطن»، مجله‌ی *الفبا*. شماره ۲، صص ۲ و ۳. نیز نگاه کنید به آجودانی، ماشاءالله: «درونمایه‌های شعر مشروطه»، *ایران‌نامه*. سال یازدهم. شماره ۴ پاییز ۱۳۷۲. صص. ۶۲۱ تا ۶۴۶. اگر در شعر عارف و عشقی، مفهوم وطن: وطن ایرانی، مجرد از رنگ و بوی اسلامی، جلوه‌ی بارز و آشکار دارد، در شعر شاعرانی چون ادیب‌الممالک فراهانی، ملک‌الشعرای بهار، اشرف‌الدین حسینی (نسیم شمال) و حتی فرخی یزدی، نمونه‌های بسیاری را می‌توان نشان داد که در آن نمونه‌ها «وطن» در مفهوم ایران اسلامی و گاه شیعی، جلوه‌های اسلامی و غیراسلامی ایران را با هم و در کنار هم به عنوان یک واقعیت تاریخی به نمایش می‌گذارد... در این نوع نگرش، تصور وطن یا ایران، بدون اسلام رنگ و بویی ندارد. هر قیامی برای حفظ وطن، در حقیقت قیامی برای حفظ اسلام هم است. به این نمونه‌ها نگاه کنید: بهار،

هان ای ایرانیان، ایران اندر بلاست   مملکت داریوش دستخوش نیکلاست

مرکز ملک کیان در دهن اژدهاست — غیرت اسلام کو، جنبش ملی کجاست
برادران رشید این همه سستی چراست — ایران مال شماست، ایران مال شماست
به کین اسلام باز، خاسته بر پا صلیب — خصم شمال و جنوب داده ندای مهیب
روح تمدن به لب آیهٔ امن یجیب — دین محمد یتیم، کشور ایران غریب
بر این یتیم و غریب نیکی آئین ماست — ایران مال شماست، ایران مال شماست
دولت روس از شمال رایت کین بر فراشت — به محو دین مبین به خیره همت گماشت
به‌خاک ایران نخست تخم‌عداوت بکاشت — به غصب ایران سپس، پیش کند یادداشت
کنون به مردانگی پاسخ دادن سزاست — ایران مال شماست، ایران مال شماست

دیوان ج ۱، ص ۲۵۷

فرخی یزدی:

ای وطن‌پرور ایرانی اسلام‌پرست — همتی زانکه وطن رفت چو اسلام زدست
بیرق ایران از خصم جفاجو شده پست — دل پیغمبر را ظلم ستم‌کاران خست
خلفا را همه دل غرقه به خون‌است زکفر — حال حیدر نتوان گفت که چون است زکفر

مسجد ار باید امروز کلیسا نشود — یا وطن فردا منزلگه ترسا نشود
سبحه زنار و حرم دیرِ بحیرا نشود — شور اسلامی بایست ولی تا نشود
بُوَد ایران ستم دیده چو اسلام غریب — وین دو معدوم ز جور وستم اهل صلیب

دیوان صص ۱۹۱ و ۱۹۲

نیز از فرخی است:

آخر ای بی‌شور مردم عرق ایرانی کجاست — شد وطن از دست، آئین مسلمانی کجاست
حشمت هرمز چه‌شد، شاپورساسانی کجاست — سنجر سلجوق کو، منصور سامانی کجاست
گنج باد آور کجا شد، زر دست افشار کو؟ — صولت خصم افکن نادر شه افشار کو

دیوان ص ۱۸۷

اشرف:

اسلام رفت، غیرت اسلامیان چه‌شد — ناموس رفت، همت ایرانیان چه‌شد
دست بلند نادر گیتی‌ستان چه شد

ای تیره بخت، دست زپیکر جدا وطن — بیکس وطن، غریب وطن، بینوا وطن
در هیچکس حمیت و دین و ثبات‌نیست — جان کندنست زندگی ما حیات نیست
از هیچ سمت راه گریز و نجات نیست

ای مبتلا به درد و غـم بـی‌دوا وطـن	بیکس وطن، غریب وطن، بینوا وطن
دیوان ص ۴۷

ادیب‌الممالک،
گر خوانده‌ای به‌مدرسه اندر کتاب فقه	فـصل جـهاد و مسـالهٔ واجـبات را
دانی که حفظ دین و وطن بهر مرد حق	فرض‌است آنچنان که طهارت صلاة را
دیوان ص ۱۰

همان مقاله صص ۶۲۸ و ۶۲۹، ۶۳۸ تا ۶۴۰

۴۱ و ۴۲ـ *الفبای جدید و مکتوبات*. صص ۳۷۰ و ۳۷۲. نیز مقایسه کنید با فریدون آدمیت: *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*. چاپ اول. تهران. ۱۳۴۹. ناشر شرکت سهامی انتشارات خوارزمی. ص ۱۵۵.

۴۳ و ۴۴ـ *الفبای جدید و مکتوبات*. صص ۱۴۳ و ۲۶۷.

۴۵ـ آدمیت می‌نویسد: «زمانی که مستشارالدوله شارژ دافر ایران در پاریس بود به دو کار عمده دست زد. در ۱۲۸۴ به ترجمهٔ مجموعهٔ قوانین ناپلئون بـه‌عنوان "قانون ناپلئونی" پرداخت»، بعد بخشی از نامه‌ی مورخ ۳ صفر ۱۲۸۵ قمری (۲۶ مه ۱۸۶۸) مستشارالدوله را نقل می‌کند که در آن به اشاره مـی‌گوید «بـه انـجام کـار بزرگی که منافع دولتی و ملتی آن زیادتر از وضع الفبا است، مشغول هستم.» آدمیت از این سخن او چنین نتیجه می‌گیرد که منظور یوسف خان مستشارالدوله از «کـار بزرگ» همین ترجمه‌ی قوانین ناپلئونی است. نگاه کنید به آدمیت: *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، ص ۱۵۵، برای سهولت در بررسی نامه‌هایی که نقل خواهم کرد، از این نامه، نامه‌ی مورخ ۳ صفر ۱۲۸۵ (۲۶ مه ۱۸۶۸)، به نامه‌ی (شماره یک) یاد خواهم کرد و به نامه‌های دیگر نیز به ترتیب شماره خواهم داد.

اما آخوندزاده از سخن مستشارالدوله در نامه‌ی شماره یک، برداشت دیگـری داشته است. فکر می‌کرد منظور مستشارالدوله از «کار بزرگ» چاپ و نشر ***مکتوبات کمال‌الدوله*** اثر خود آخوندزاده است. تا این که نامه‌ی دیگری (نامه‌ی شماره ۲) از مستشارالدوله به دست او می‌رسد و به اشتباه خود پی می‌برد. متأسفانه ایـن نـامه‌ی (شماره‌ی ۲) مستشارالدوله در مکتوبات آخوندزاده نیامده است، اما آخوندزاده به موضوع آن در نامه‌ی دیگری (نامه‌ی شماره ۳) که در سوم مـاه سپتامبر ۱۸۶۸ میلادی، یعنی سه ماه و چـند روز بـعد از تـاریخ نگـارش نـامه‌ی شـماره یک بـه مستشارالدوله نوشته است، اشاره می‌کند. بنابراین نامه‌ی شماره ۲ باید بعد از نگارش نامه‌ی شماره یکِ مستشارالدوله و قبل از نگارش نامه شماره ۳ آخوندزاده (یعنی بعد

از ماه مه ۱۸۶۸ و قبل از سپتامبر ۱۸۶۸) نوشته شده باشد.

آخوندزاده در همین نامه‌ی شماره ۳ که تاریخ سوم سپتامبر ۱۸۶۸ را دارد، به مستشارالدوله می‌نویسد: «مکتوب جناب جلالت نصاب شما که با خط مخصوص خودتان نوشته بودید رسید. حقیقتش این است که من کلام شما را نمیفهمم... در مکتوب مقدم خودتان این عبارت را مرقوم داشته بودید: "من به کار بزرگی که منافع دولتی و ملتی آن زیادتر از وضع الفباست مشغول هستم. اگر سعادت یاری کرد، اهتمامات من و همکاران من که با من یک رأی هستند موثر افتاد، بهترین نعمات قسمت ما و هموطنان ما خواهد شد. این یک فقره را محرمانه بشما نوشتم. امانت بدارید تا ببینیم چه اثر خواهد داد". خودتان خیال بکنید که از این عبارت چه مضمون به ذهن ما تبادر می‌توانست کرد؟... من چنان فهمیدم که شما به چاپ کردن تصنیف معلوم، که آنرا بجانِ دانش [منظور از جان دانش ***مکتوبات کمال‌الدوله*** است] معبر میفرمایید، مشغول هستید. از فرط وجد و فرح نزدیک بود که برقصم... حالتم بدان میماند که گویا خواب خوشی دیده‌ام و تعبیرش را بدولت و سعادت میکنم... خلاصه از لذت این نوع خیالات شیرین مدهوش میبودم. چرا از این مدهوشی مرا به هوش آوردید. چرا در مکتوب مؤخر [منظور نامه‌ی شماره ۲ است] خودتان نوشتید که شما نسخهٔ چاپ خواهید کرد که در دنیا برای شما بهتر از حسین [نام پسر مستشارالدوله است] خواهد بود، هم اثنی عشری هم اهل سنت و هم فرنگی و هم بت‌پرست و هم یهود به مضامین آن در نهایتِ احترام اعتراف خواهند نمود. پس کار بزرگی که به آن مشغول میبودید چه شد؟ معلوم میشود که این نسخه جدیده، ناسخ جان دانش شده، فاسخِ نیت شما از کار بزرگ آمده است. یحتمل که مراد شما از کار بزرگ، همین نسخه بوده باشد و من سهو کرده بسبب کندی ذهن آن را حمل به جان دانش [***مکتوبات کمال‌الدوله***] نموده‌ام. در این صورت چرا نوشته‌اید: این یک فقره را محرمانه بشما مینویسم امانت بدارید؟ نسخه‌ای که مقبول طبع جمیع فرق باشد، پوشیده داشتن آن چه معنی دارد؟» نگاه کنید به: ***الفبای جدید و مکتوبات***. صص ۱۲۱ و ۱۲۲. چنان که پیداست در نامه‌ی شماره‌ی ۲ که به مضمون آن در نامهٔ شماره ۳، اشاره شده است و در حقیقت پرده از «کار بزرگِ» مستشارالدوله برمی‌دارد، سخن از چاپ نسخه‌ای است که برای مستشارالدوله اهمیت ویژه‌ای دارد. حتی از پسرش آن را عزیزتر می‌داند و متذکر می‌گردد که موضوع آن به‌شیوه‌ای نوشته خواهد شد که سنی و شیعی، فرنگی و یهودی و بت‌پرست با خواندنش قانع شوند. چنین نسخه‌ای با چنین توصیفاتی، جز نسخه «روح‌الاسلام»، یعنی همان

رسالهٔ «یک کلمه» نمی‌تواند باشد که ترجمه‌ای است از مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر مندرج در قانون اساسی فرانسه.

بعد از این نامه‌ی گله‌آمیز (نامه‌ی شماره ۳)، آخوندزاده نامه دیگری هم به مستشارالدوله می‌نویسد (نامه‌ی شماره ۴)، اما هردو نامه بی‌جواب می‌ماند. این موضوع را در سومین نامه‌اش یعنی در نامه‌ی (شماره ۵) مورخ اگوست ۱۸٦۹ میلادی، بدین صورت تصریح می‌کند: «قریب ششماه میشود که من از طرف جناب شما مکتوب نگرفته‌ام و دو طغرا مکتوبِ من تا حال بی‌جواب میماند، با وجودی که مقتضی جواب بودند.» در خاتمه‌ی همین نامه می‌نویسد: «شما در خصوص قولونیل شدن من تبریکم ننوشته‌اید... از احوالات خودتان فصلی مرقوم فرمائید ببینم که در چه کار هستید. شنیدم که تصنیف نگارنده را چاپ کرده‌اید. خیلی خوبست و قدم اولست به دائره سیویلزه و هم ظاهراً قانون ناپالیونی را نیز به زبان فارسی ترجمه میکنید.» *الفبای جدید و مکتوبات*. صص ۱۴۱ ـ ۱۴۳.

همان گونه که پیش‌تر گفته‌ام آخوندزاده بعد از دریافت نامه‌ی شماره ۲ مستشارالدوله، تا آگوست ۱۸٦۹ یعنی تا تاریخ نگارش نامه‌ی شماره ۵، هیچ نامه‌ای از مستشارالدوله دریافت نکرده است که مؤید این معنی باشد که مستشارالدوله به ترجمه‌ی «قوانین ناپلئونی» مشغول است، چرا که هردو نامه‌ی شماره ۳ و ۴ بی‌جواب مانده است. در ضمن آخوندزاده در همین نامه‌ی شماره ۵ می‌نویسد که شنیده‌ام مکتوبات کمال‌الدوله را چاپ کرده‌اید و قوانین ناپالیونی را ترجمه می‌کنید. به‌احتمال قوی آخوندزاده بر اساس شنیده‌هایش و یا بر اساس حدس‌هایی که از محتوای نامه‌های شماره ۱ و ۲ برایش حاصل شده بود، فکر می‌کرد که مستشارالدوله در کار ترجمه‌ی قوانین ناپلئونی است. حال آن که او سرگرم ترجمه‌ی موادِ اعلامیه‌ی حقوق بشر، مندرج در قانون اساسی فرانسه و در فکر تطبیق آنها با احادیث و آیات و شرع بوده است، و این موضوع در سومین نامه‌ی مستشارالدوله یعنی نامه‌ی (شماره ٦) که در پاسخ به نامه‌ی آگوست ۱۸٦۹ آخوندزاده نوشته شده است به‌خوبی مشخص می‌شود:

«مخدوم مکرم با احترام من! نوشته عزیز شما مورخه ۱۲ ماه آوغوست، مدتی است بمن رسیده، از سلامت احوال شما متشکر شده‌ام. منصب و رتبه کولونلی شما را که از جانب اعلیحضرت امپراطور التفات شده، از جان و دل تهنیت میگویم... جناب میرزا کاظم بیک... "کمال‌الدوله" را شبانه‌روزی که در سفارت منزل داشتند، مطالعه کردند و زیاد پسندیدند، ولی از راه ملاحظه عاقبت کار، چندین تغییرات، لازم

دیدند. ولی به اجازه شما اگر آن تغییرات داده بشود، بلا حرف میتوان منتشر کرد که احدی را هم راه گله و حرف نباشد. نسخه آنرا نیز به صبر و فرصت بشما خواهم رسانید که ببینید. کتاب «روح‌الاسلام»، انشاءالله تا دو ماه تمام می‌شود. مدتی است نسخه در دست دارم ولی بواسطه قلت معاون و کثرت کار تمام نشده، ولی خواهد شد. خوب نسخه است، یعنی به جمیع اسباب ترقی و سیویلیزاسیون از قرآن مجید و احادیث صحیح، آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آئین اسلام یا آئین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است.» نگاه کنید به: ***الفبای جدید و مکتوبات***. صص ۳۷۰ و ۳۷۲، نامه‌ی مورخ ۲۹ شهر جمادی‌الثانیه سنه ۱۲۸۶ قمری. الفبای جدید و مکتوبات. صص ۳۷۰ و ۳۷۲، نامه‌ی مورخ ۲۹ شهر جمادی‌الثانیه سنه ۱۲۸۶ قمری. [۲۶ مه ۱۸۶۹] در این نامه، مستشارالدوله خبر چاپ و انتشار ***مکتوبات کمال‌الدوله*** را صریحاً تکذیب می‌کند و می‌افزاید «روح‌الاسلام» تا دو ماه دیگر تمام می‌شود و هنوز نسخه‌ی آن را در دست تألیف دارد. طوری از «روح الاسلام» سخن می‌گوید که انگار عهد ذهنی در کار است. این سخن مستشارالدوله پاسخی است به اشاره‌ی آخوندزاده درباره‌ی ترجمه قانون ناپلئونی. بنابراین اگر مستند آدمیت در انتساب چنین کتابی به مستشارالدوله همان اشاره‌ی آخوندزاده باشد، چنین استناد درست نمی‌نماید و موضوع نامه شماره یک هم باید مربوط باشد به همین «روح الاسلام» که به نام «یک کلمه» منتشر شده است.

۴۶ـ آدمیت، فریدون: ***مجلس اول و بحران آزادی***. ص ۳۷۲.

۴۷ـ مستشارالدوله، میرزا یوسف خان: یک کلمه. نقل از چاپ جدید. ص ۱۸. این رساله با دو رساله دیگر: ***رویای صادقه و لباس‌التقوی***، جزو رسائل قاجاری، کتاب چهارم و پنجم، نشر تاریخ ایران، منتشر و تجدید چاپ شده است. اما در عنوان روی جلد کتاب منتشر شده، نامی از «یک کلمه» نیامده است. نامهای دو رسالۀ دیگر که در روی جلد آمده است، و مشخصات کتاب از این قرار است: ***رویای صادقه، لباس التقوی***، به کوشش صادق سجادی و هما رضوانی. کتاب چهارم و پنجم. نشر تاریخ ایران. ۱۳۶۳. سومین رساله این مجموعه، «یک کلمه» است.

۴۸ـ ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۳۷۴، نامه جلال‌الدین میرزا به آخوندزاده.

۴۹ـ همان مأخذ. صص ۱۸۴ و ۲۰۸.

۵۰ تا ۵۲ـ آخوندزاده، میرزا فتحعلی: ***مقالات***. گردآورده باقر مومنی. چاپ اول. تهران. ناشر: نشر آوا. ۱۳۵۱. صص ۹۶ تا ۱۰۲.

۵۳ـ آدمیت، فریدون: ***اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده***. صص. ۹ـ۱۵۸.

۵۴ـ همان مأخذ. ص ۱۶۵.

۵۵ـ *الفبای جدید و مکتوبات*. ص ۲۶۸.

۵۶ـ آخوندزاده: *مقالات*. ص ۱۰۱.

۵۷ تا ۵۹ـ *الفبای جدید و مکتوبات*. صص ۱۸۴ و ۱۸۵.

۶۰ـ همان مأخذ. ص ۲۶۸.

۶۱ـ نگاه کنید به داریوش آشوری: «ظاهر و باطن تجربه تاریخی ما در رویارویی با غرب»، *فصل کتاب*، شماره اول. بهار ۱۳۶۷. چاپ لندن. بخش‌هایی از آن مقاله را برای مقایسه به‌جهت اهمیت موضوع در زیر نقل می‌کنیم:

«هنگامی که برخورد ما و غرب از حالت پیشامدی و گه‌گاهی بدر آمد و پیوسته و پایدار شد، سیر تاریخ غرب حاصل خود را به صورت یک نظم سیاسی ـ اجتماعی تازه به بار آورده و در راه علم و تکنولوژی بسیار پیش تاخته بود. ما از راه برخورد با این جنبه‌های آشکارِ تمدن غربی و دیدن آنها و سنجیدن وضع خود با آنها چاره ضعف و حقارت خود و راه نجات خود را در این عوامل می‌جستیم. ما رمز برتری تمدن غرب را در نظم سیاسی و اجتماعی آن، که بر پایه مفهوم حکومت قانون و دموکراسی بود، دانستیم و همچنین در رویکرد آنان به علم تجربی و سرانجام در دستاوردهای تکنیک. این بود که آستین‌ها را بالا زدیم و نمونه‌هایی از آنها را وارد کردیم: چندتا کارخانه، یک مدرسه بزرگ (دارالفنون) برای تدریس علوم جدید و سرانجام با مشروطیت بذر حکومت قانون و دموکراسی را. اما این بذرها در خاک ناسازگار ما رشد نمی‌کرد و برنمی داد... در عالم نظر، پیوستگی ذاتی و بنیانی این عوامل را، که جدا جدا در تمدن غربی می‌دیدیم، درنمی‌یافتیم. ما نمی‌توانستیم بفهمیم، و هنوز هم نمی‌توانیم، که چه پیوندی است میان روی آوردن به علم تا حد علم‌پرستی و نظم اجتماعی و سیاسی بر پایه قانون، و این هردو از کجا سرچشمه می‌گیرند. ما این نکته را درنمی‌یافتیم، و هنوز هم درنمی‌یابیم، که اگر برای آنها این اصل به کرسی نشسته و به خاطر آن خونها ریخته‌اند و انقلابها کرده‌اند که نظم سیاسی و اجتماعی باید بر پایه قانون باشد، از آن جهت است که از چند قرن پیش از آن برای آنان یقین حاصل شده بود و ارسطو از دو هزار سال پیش به آنان آموخته بود که جهان بر پایه قانون می‌گردد... ایمان به علیت و علیت باوری (دترمینیسم) طبیعی بود که راه را به قانون باوری (لگالیسم) در زندگی سیاسی و اجتماعی گشود... قانون طبیعی و قانون موضوعه از یک ریشه‌اند و ریشهٔ هردوشان در عقل است و شناسندهٔ آنها نیز عقل است... این ارتباط ذاتی میان این سه عنصر به ظاهر جدا از هم

از کجا فراهم شده است؟ از فلسفه، فلسفه جدید با ایمان به عقل (راسیونالیسم) و ایمان به تجربه (آمپریسم) زمینه این حرکت انقلابی را فراهم کرد. اما با فلسفه چه نسبتی داشتیم؟ چیزی به این نام هم در گوشه و کنار برخی مدرسه‌های ما در جوار فقه و حدیث و کلام و اصول درس داده می‌شد، اما بیشتر در حد ورزشی بود برای گروهی مردم هوشمند. مثل یک بازی فکری که حدود "طاقت بشری" را نیک می‌شناخت... پس به راستی ما در تاریکی دست به این فیل می‌سودیم و دست هریک از ما به هرجای آن می‌خورد گمان می‌کردیم که فیل همان است: یکی رمز چیرگی و برتری اروپائیان را در آزادیهای سیاسی و اجتماعیشان می‌دید و در حکومت قانون، یکی در علم، یکی در صنعت، و هیچکس نمی‌توانست آن را در تمامیتش ببیند. دیدن آن در تمامیتش برای ما ممکن نبود.» *فصل کتاب*. سال اول. شماره اول. بهار ۱۳۶۷. صص ۱۲ و ۱۳. و نیز همه‌ی آنها را مقایسه کنید با عبارات زیر از یک نامه‌ی دیگر آخوندزاده به میرزا یوسف خان: «جمیع تنظیمات و تجدیدات خوب است. ولی بناست و پای‌بست ندارد و بی‌دوام است، امر موقتی است. بعد از چند روز نسیاً منسی خواهد شد... حالا با پاره‌ای بازیچه‌ها دل خودتان را خوش بدارید، عیب ندارد. مسلم است که راه‌آهن وطن شما را آباد و ایمن خواهد کرد، اما سعادتِ کامله ملت شما منوط به شروط و اوضاع دیگر است که مبداء کل آنها انتشار علوم و ترویج مطالب کمال‌الدوله است و این هردو موقوف به تغییر الف‌باست....» ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۳۱۰.

۶۲ـ آدمیت، فریدون: ***اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده***. صص ۱۵۹ تا ۱۶۲.

۶۳ تا ۶۵ـ آخوندزاده، میرزا فتحعلی: ***الفبای جدید و مکتوبات***. صص ۱۹۹ـ۲۰۱. نیز نگاه کنید به آدمیت همان مأخذ و همان صفحات.

۶۶ـ برای نمونه نگاه کنید به ابیاتی که در زیر نقل شده است:

ادیب الممالک فراهانی،

بیا که ملت ایران حقوق خویش گرفت   شبان دادگر از چنگ گرگ، میش گرفت

(دیوان ص ۱۰۷)

ملک‌الشعرای بهار،

شه که به ملت سپرد اختیار   از دل ملت بزداید غبار

(دیوان ص ۱۴۲)

عارف قزوینی،
همیشه مالک این ملک ملت‌است که داد　قباله دست فریدون. سند به دست قباد
(دیوان ص ۲۸۳

اشرف «نسیم شمال»،
مالک این آب و خاک و مملکت ملت بود　تاج گیر و تاج بخش سلطنت ملت بود
(دیوان ص ۱۵۱)

فرخی یزدی،
دولت هر مملکت در اختیار ملت است　آخر ای ملت به کف کی ختیار آید ترا
(دیوان ص ۷۹)

تو در طلب حکومت مقتدری　ما طالب اقتدار ملت هستیم
(دیوان ص ۲۵۱)

۶۷ـ آدمیت، فریدون: ***اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده***. صص ۳ـ ۱۶۲.

۶۸ و ۶۹ـ همان مأخذ. همان صفحه.

۷۰ و ۷۱ـ طباطبایی، سید جواد: ***زوال اندیشه سیاسی در ایران***. ج اول. تهران ۱۳۷۳. ناشر: انتشارات کویر. صص ۱۱۸ و ۱۱۹.

۷۲ـ در شاهنامه، حماسه‌ی ملی ما، فره ایزدی، یعنی تأییدات الهی و شایستگی معنوی برای سلطنت، با عدالت و خردمندی ملازمت دارد. در پادشاهی نوذر می‌خوانیم که چند صباحی از پادشاهی‌اش نگذشته بود که نوذر، بیداد پیشه کرد و فره ایزدی از او گم شد:

برین برنیامد بسی روزگار　که بیدادگر شد سر شهریار

همه مردمی نزد او خوار گشت　دلش بر ره گنج و دینار گشت

...

ز بیدادی نوذر تاجور　که بر خیره گم کرد راه پدر

...

نگردد همی بر ره بخردی　از او دور شد فره ایزدی

شاهنامه چاپ خالقی مطلق ـ جلد اول صص ۲۸۵ و ۲۸۸

هنگامی که نوذر در اسارت تورانیان درگذشت، جز طوس و گستهم دو فرزند او، کسی دیگر وارثِ تاج و تخت نبود. اما طوس و گستهم از خرد و از فره ایزدی و دادگری بی‌بهره بودند. زال آنان را درخور جانشینی نوذر نمی‌شناخت، می‌گفت:

بباید یکی شاه خسرو نژاد / که دارد گذشته سخن‌ها به یاد
بکردار کشتی‌است کار سپاه / همش باد و هم بادبان تخت شاه
اگر داردی طوس و گستهم فر / سپاهست و گردان بسیار مر
نزیبد بریشان همی تاج و تخت / بباید یکی شاه بیدار بخت
که باشد برو فره ایزدی / بتابد ز دیهیم او بخردی

(*شاهنامه* چاپ خالقی جلد اول صص ۳۲۲ و ۳۲۳.

و نیز نگاه کنید به ماشاءالله آجودانی: «شاهنامه و ارزش‌های تاریخی پس از آن»، ***فصل کتاب***. سال دوم. شماره دوم. (شماره پیاپی ٦) بهار ۱۳٦۹. صص. ۱٦، ۱۷، ۱۸.

۷۳ـ نگاه کنید به سهروردی: «پرتو نامه.» ص ۷٦ و نیز نگاه کنید به مقدمه‌ی دانش‌پژوه بر فلسفه اشراق به زبان فارسی (***حیات النفوس***). نگارش اسماعیل بن محمدریزی. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. ناشر: موقوفات دکتر محمود افشار یزدی. تهران ۱۳٦۹. ص ۳.

۷۴ـ طباطبایی، سید جواد: ***زوال اندیشه سیاسی در ایران***. ص ۱۱۹.

۷۵ـ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی: «المشارع و المطارحات» در ***مجموعه تصنیفات شیخ‌اشراق***، به تصحیح و مقدمه هنری کربن. تهران ۱۳۵۵. ناشر انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران. صص. ۵۰۲ و ۵۰۳.

۷٦ـ ظاهراً تاکنون مقاله‌ای جداگانه درباره زندگی ابوالعباس قصاب آملی منتشر نشده است، یا من ندیده‌ام. پس فهرست‌وار اطلاعات و دانسته‌های مربوط به او را که در متون یافته‌ام به‌اختصار در زیر می‌آورم: اگر از منابع نسبتاً متأخرتری چون ***نفحات الانس*** جامی و ***طرائق الحقایق*** بگذریم، قدیمی‌ترین و مهم‌ترین مآخذ عرفانی که از او سخن گفته‌اند یا به نام او اشاره کرده‌اند از این قرار است: ***رساله قشیریه***، ***طبقات الصوفیه*** انصاری، ***حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر***، ***کشف المحجوب*** هجویری، ***اسرار التوحید*** محمد بن منور، ***نامه‌های عین‌القضات*** و ***تذکرة‌الاولیای*** عطار. تاریخ تولد و درگذشت او ظاهراً در هیچ مأخذی نیامده است و یا من ندیده‌ام. همین قدر می‌دانیم که در قرن چهارم هجری می‌زیسته است و شاید در اواخر همان قرن درگذشته باشد. بر خلاف پاره‌ای از منابع که او را از آمل خراسان یادکرده‌اند و همین اشتباه در ***تاریخ ادبیات*** استاد صفا هم تکرار شده است (***تاریخ ادبیات ایران***، جلد اول ص ٦۰۳)، قطعاً از آمل مازندران بوده است و به طبری بودن او و حتی لهجه و گویشش در منابع و مآخذ، اشاره شده‌است. (***نفحات‌الانس*** جامی ص ۲۹۴،

طرائق‌الحقایق، جلد اول، ص ۵۰۹)، قشیری در رساله‌اش در ذکر مشایخی که در زمان او بوده‌اند و او ایشان را دریافته است، «اگر چه دیدار ایشان اتفاق نیافتاد»، از «شیخ ابوالعباس قصاب [به] طبرستان» (***رساله قشیریه*** ص ۸۵) یاد می‌کند که از جمله پیرانی است که قشیری با آن‌که در زمان او می‌زیسته است او را ندیده است. خواجه عبدالله انصاری هم در آرزوی دیدار این قصاب‌زاده آملی می‌سوخت (***طبقات*** ص ۳۷۲). همین انصاری نام و نشان او را چنین به دست می‌دهد: «نام وی احمد بن محمدبن عبدالکریم بود. شیخ آمل و طبرستان، صاحب کرامات عظیم و فراست تیز و متدین به مذهب احمد» (طبقات ص ۳۷۲)، هجویری و پاره‌ای منابع دیگر به‌اُمّی بودنش تصریح دارند. «اُمّی بود اما کلام و نُکتش سخت عالی بود.» (***کشف‌المحجوب*** ص ۲۰۳)، ابوعبدالله خیاطی امام طبرستان که در علم رسمی، از سرآمدان زمان بود اعتراف می‌کند که «از افضال خدای عز وجل یکی آن است که کسی را بی‌تعلم چنان گرداند که چون ما را در علوم دین و اصول آن و دقایق توحید چیزی مشکل شود از وی پرسیم و آن ابوالعباس قصابست.» (همان مأخذ، همان صفحه). انصاری هم به نوعی دیگر بر اُمّی بودن او انگشت می‌نهد، آن جا که از قول شیخ احمد کوفانی نقل می‌کند که قصاب: «همه شب فریاد میکردید و سخن میگفتید، به آخر گفتی، ما بکی شیء، لیس کمثله شیء، یعنی مابقی شیء.» (***طبقات*** ص ۳۷۳) در منابع موجود قصاب را از مریدان محمدبن‌عبدالله طبری یاد کرده‌اند و نوشته‌اند از دست او خرقه گرفته است. (***اسرار التوحید*** جلد اول ص ۴۹ ـ ***طرائق الحقایق***، جلد دوم ص ۳۶۴)، ابوسعید و خواجه عبدالله انصاری، ز جمله شاگردان و مریدان قصاب، از ابوالحسن خرقانی و ابوعبدالله داستانی و محمد قصاب آملی نام برده‌اند. (***طبقات*** ص ۳۷۳ ـ ***حالات و سخنان ابوسعید*** ص ۴۳) ابوسعید ابوالخیر خود از مریدان و تربیت یافتگان او بوده است و یک سالی را در خانقاه آمل، خدمت او کرده بود و از قصاب خرقه «تبرک» گرفته بود که داستان آن هم در ***حالات و سخنان ابوسعید*** و هم در ***اسرار التوحید*** و منابع متأخر به‌تفصیل آمده است. (***حالات و سخنان*** ص ۴۳، ***اسرار التوحید*** ص ۴۵). این ماجرای خرقه گرفتن در تاریخ تصوف از اهمیت خاصی برخوردار است. این که آیا صوفی می‌تواند از دو پیر، خرقه دریافت کند یا نه؟ و آیا خرقه‌ی دوم (خرقه‌ی تبرک)، حقانیت خرقه‌ی نخست (خرقه اصل) را ابطال می‌کند یا نه، مسئله‌ای است که هم در اسرارالتوحید و هم در منابع دیگر به‌تفصیل مورد بحث قرار گرفته است: (***اسرار التوحید*** جلد اول ص ۴۲، جلد دوم تعلیقات شفیعی صص ۴۵۷ تا ۴۷۰. نیز ***جامه زهد*** صص ۱۰۶ ـ ۱۰۷).

۷۷ و ۷۸ـ نگاه کنید به: ماشاءالله آجودانی: «شیوه بررسی فرهنگ عارفانه ایران: درون‌نگری یا زبان رمز»، **مجله‌ی صوفی**. شماره ۲۳، تابستان ۱۳۷۳. صص ۱۳ و ۱۴. من این وجوه اشتراک را در رساله‌ای به نام «عرفان ایرانی و حکمت خسروانی» به تحقیق و بحث گرفته‌ام. بخشی از مقدمه‌ی این رساله در مجلهٔ **صوفی** در ۱۳۷۳ شمسی چاپ و منتشر شده است. (نگاه کنید به ارجاع شماره ۷۸). فهرست‌وار این وجوه اشتراک را در این جا برمی‌شمارم. همه‌ی اینان اصحاب «سکر»اند، در مقابلِ اصحابِ «صحو». «ابلیس» را بخشوده می‌دانند و گاه از او به فتوت و جوانمردی یاد می‌کنند. او را عاشق صادق می‌دانستند. از دید اینان کفار هم بخشوده‌اند. برای «کرامت»، هیچ اعتباری قائل نیستند. به «بهشت» و «جهنم» هم، آن گونه که در شرع مطرح است باور ندارند. «شطاح»اند و شطح معروفشان بر محور «سبحانی ما اعظم شأنی» در پیش هر کدامشان جلوه‌ای گوناگون گرفته است. مثل «اناالحق» منصور حلاج و... بیشتر به «حالات» و «واردات» قلبی در سیر و سلوک معتقدند تا مقامات خانقاهی و طریقتی. به «وحدت جوهری» ادیان اعتقاد دارند و هیچ دینی را بر دین دیگری برتری نمی‌دهند. اهل «تساهل»اند یعنی صاحبان عقاید و آرا و ادیان مختلف و حتی کفار را چون صاحب‌عقیده‌اند، معذور می‌دانند. به همین جهت با مجوس و یهود و نصاری و گبر و کافر، حسن سلوک و رفتار داشته‌اند...

۷۹ـ ابوسعید ابوالخیر: ***حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر***. تالیف جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله ابن ابی سعید بن ابی سعد. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. ۱۳۶۷. تهران. ناشر: موسسه انتشارات آگاه. صص ۷۵ و ۷۶.

۸۰ـ قمی، میرزا ابوالقاسم: ارد بر میرزا عبدالوهاب منشی‌الممالک]، نسخه دستنوشته فارسی، ورق ۶۹ـ۷۰. به نقل از حائری، عبدالهادی: ***نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب***. چاپ اول. ۱۳۶۷. تهران. ناشر: انتشارات امیرکبیر. صص. ۳۲۷ و ۳۶۹.

۸۱ـ تنکابنی، میرزا محمد: ***قصص‌العلماء***. ناشر: کتابفروشی علمیه اسلامیه. تهران. بدون تاریخ. ص ۳۴۷.

۸۲ـ موسوی خمینی، روح‌الله: ولایت فقیه، ***حکومت اسلامی***. چاپ جدید. ۱۳۵۷. مؤسسه انتشارات امیرکبیر با همکاری نمایشگاه کتاب قم. صص ۹۸ ـ ۱۳۱ ـ ۱۴۲ ـ ۱۴۴ ـ ۱۷۲ و ۱۷۳.

۸۳ و ۸۴ـ همان مأخذ، صص ۹۸ و ۱۷۳.

۸۵ـ نگاه کنید به نراقی، احمد: ***عوایدالایام فی بیان قواعدالاحکام و مهمات مسائل‌الحلال و الحرام***، ۱۳۲۱ قمری. و نگاه کنید به نائینی، شیخ محمدحسین: ***تنبیه‌الامة و تنزیه الملة*** یا حکومت از نظر اسلام. با مقدمه و توضیحات سیدمحمود طالقانی. چاپ هشتم. زمستان ۱۳۶۱. شرکت سهامی انتشار. صص. ۹۸ـ۹۹ـ۱۰۰ و ۱۰۱. اصل نوشته‌ی نائینی در ۷ فصل تنظیم شده بود. دو فصل از این هفت فصل مربوط بود به ولایت و نیابت فقها و عدولِ عصر غیبت، که نائینی آنها را حذف کرد. علت حذف هم رؤیایی بود که دیده بود و در آن رؤیا امام غایب به او حکم کرده بود که آن دو فصل را حذف کند. شرح آن را بهتر است از قلم خود او بخوانیم. می‌نویسد: «اول شروع در نوشتن این رساله، علاوه بر همین فصول خمسه، دو فصل دیگر هم در اثبات نیابت فقها عدولِ عصر غیبت، در اقامه وظایف راجعه به سیاست امور امت و فروعِ مرتبه بر وجوه و کیفیات آن، مرتب و مجموع فصول رساله، هفت فصل بود. در همان رؤیای سابقه... از لسان مبارک حضرت ولی‌عصر ارواحنا فداه، حقیر سؤال کردم که رساله‌ای که مشغولش هستم حضور حضرت مطبوع است یا نه؟ فرمودند بلی مطبوع است مگر دو موضع، بقرائن معلوم شد که مرادشان از آن دو موضع، همان دو فصل [فصل‌های مربوطه به ولایت و نیابت فقیه] بود و مباحث علمیه که در آنها تعرض شده بود با این رساله که باید عوام هم منتفع شوند بی‌مناسبت بود، لهذا هر دو فصل را اسقاط و بفصول خمسه اقتصار کردیم....» صص ۱۳۹ـ۱۴۲.

۸۶ـ برای بحث اصولی در این زمینه نگاه کنید به حائری یزدی، مهدی: **حکمت و حکومت**. چاپ‌اول [لندن] ۱۹۹۵. چاپ و صحافی انتشارات شادی. صص ۱۷۷ـ۱۷۸ و نیز نگاه کنید به حائری، عبدالهادی: ***نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب***. صص ۳۳۲ـ۳۳۷ و ۳۳.

۸۷ـ آملی، سید حیدر: ***جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار***، به انضمام رساله نقد النقود فی‌معرفةالوجود. با تصحیحات و مقدمه هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی. ترجمه فارسی مقدمه‌ها از سید جواد طباطبایی. تهران. ۱۳۶۸. ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی انجمن ایرانشناسی فرانسه. صص ۳۸۳ـ۳۸۴. و نیز نگاه کنید به این عبارت از ص ۳۹۱ همین کتاب. «لایقال: هذا خلاف طریقة المصنفین، اعنی نقل کلام المشایخ فصلاً فصلاً ـ لان فی هذا لنا اغراضاً لا تخفی علی اهلها. منها اثبات الخلافة المطلقة و المقیدة لعلی امیرالمومنین ـ علیه السلام ـ و ابنه المهدی ـ علیه السلام ـ کمامر.»

۸۸ـ همان، صص ۴۳۲ و ۴۴۷.

۸۹ـ همان، صص ۴ و ۵ ـ بخشهایی از سخنان او را از همان صفحات نقل می‌کنیم: «لان من بین‌الفرق الاسلامیة و الطوائف المختلفة المحمدیة لیس احد ینکر علی‌الطائفه الصوفیه مثل طائفةالشیعة، ولا علی الشیعة مثل الطائفة الصوفیة، مع ان ماخذهم واحد، و مشربهم واحد، و مرجعهم الی واحد...» و «کنت (مجداً) فی تحصیل عقائد اجدادی الطاهرین الذین هم الائمة المعصومون ـ علیهم السلام ـ و طریقتهم، بحسب‌الظاهر ـ التی هی الشریعة المخصوصة بطائفةالشیعةالامامیة من اهل الفرق الاسلامیة و بحسب الباطن ـ التی هی الحقیقة المخصوصة بالطائفة الصوفیة من ارباب التوحید و اهل الله تعالی...» و نیز نگاه کنید به طباطبایی، سید جواد: ***زوال اندیشه سیاسی در ایران***، ص ۱۱۹.

۹۰ـ همان مأخذ صص ۴۹۴ و ۴۹۹.

۹۱ـ حائری، عبدالهادی: ***نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب***. صص ۳۳۸ـ۳۴۰. ***مثنوی طاقدیس*** نخستین بار در سال ۱۳۷۴ قمری در تهران چاپ و منتشر شد. غزل‌های او با عنوان غزل ملااحمد نراقی متخلص به صفایی در ۱۳۵۱ شمسی به‌اهتمام اختر نراقی منتشر شد. در ۱۳۶۲ جزو انتشارات امیرکبیر ***مثنوی طاقدیس*** به همراه منتخبی از غزلیات نراقی که در پایان کتاب آمده است به اهتمام حسن نراقی مجدداً چاپ و منتشر شده است. گرچه عبدالهادی حائری پاره‌ای از شعرهای او را که صبغه عرفانی دارد در کتاب خود (***نخستین رویارویی‌های...***) نقل کرده است، برای این که خواننده نمونه‌ای از این نوع شعرهای او را پیش چشم داشته باشد، بخشهایی از دو غزل او را از همین منتخب غزلیات او که همراه مثنوی طاقدیس منتشر شده است، از این کتاب: ***مثنوی طاقدیس***. به اهتمام حسن نراقی، چاپ دوم. ۱۳۶۲. صص ۴۵۶ و ۴۵۷ نقل می‌کنم:

۱ـ عاشق ار بر رخ معشوق نگاهی بکند — نه چنانست گمانم که گناهی بکند
ما به عاشق نه همین رخصت دیدار دهیم — بوسه را نیز دهیم اذن که گاهی بکند

...

آنچه با این دل ویرانه غم عشق تو کرد — کافرم گر به دهی هیچ سپاهی بکند

۲ـ تا میکده باز و می به جام است — کار من خسته دل به کام است
تا مغ بچگان مقیم دیرند — در دیر مغان مرا مقام است

...

آن آیه که منع عشق دارد — ای واعظ هرزه‌گو کدام است

و آن می که به دوست ره نماید — آیا به کدام نص حرام است
از خانه ما که باد آباد — تا منزل دوست یکدوگام است
در میکده زان شده صفایی* — کاین مدرسه منزل عوام است

* نراقی در شعر صفایی تخلص می‌کرده است.

۹۲ـ برای کتاب‌شناسی آن کتاب‌ها و دیگر نوشته‌های آیت‌الله خمینی در موضوع موردبحث، نگاه کنید به: استادی، رضا: **چهل مقاله**، کتابنامه ـ کتابشناسی ـ شرح حال، چاپ اول. قم. ۱۳۷۱. ناشر: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله عظمی مرعشی نجفی. بخش ۱۷: تألیفات امام خمینی، صص: ۳۰۴ تا ۳۰۷. نیز نگاه کنید به عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم: ***فقهای نامدار شیعه***. چاپ دوم. ۱۳۷۲. ناشر: کتابخانه آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی. صص ۴۷۸ـ۴۷۹.

۹۳ـ میرزا ابوالقاسم قمی: [ردِ بر میرزا عبدالوهاب منشی‌الممالک]، نسخه دستنوشته فارسی، ورق ۶۹ـ۷۰. به نقل از عبدالهادی حائری: ***نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران...*** ص ۳۲۸ و ۳۶۹.

۹۴ـ در این عبارت: «عقل و نقل معاضدند در اینکه...»، معاضد به‌معنی یاری کننده، تأییدکننده، در قرائت و بازخوانی عبدالهادی حائری، اشتباهاً به صورت دو کلمه جدا، «معاً» و «ضدند» خوانده شده است و نوشته است: «عقل و نقل معاً [باهم] ضدند...»، یعنی عقل و نقل با هم ضدند در اینکه... در حالی که منظور عبارت این است که عقل و نقل تأیید می‌کنند که... البته حائری در برداشت خود از مجموع عباراتی که از دستنوشته‌ی میرزای قمی نقل کرده است، مفهوم عبارات را درست طرح کرده است. فکر می‌کنم در بازخوانی نوشته‌های چاپی به واسطه‌ی خطای باصره، این لغزش در خواندن دست داده است. ما را به اصل نوشته‌ی میرزای قمی دسترسی نبوده است. ارجاعات ما همه جا به نقل‌قول‌هایی است که حائری آورده است. امیدوارم طرح این لغزش ناچیز که از مقوله‌ی خطای باصره است، باعث نشود که عده‌ای آن را پیراهن عثمان کنند و بر کار ارزشمند او خرده بگیرند. من در همین کتاب از یادداشت‌ها و ارجاعات او بهره‌ها برده‌ام. نگاه کنید به حائری، همان مأخذ پیشین. ص ۳۲۸.

۹۵ـ حائری، عبدالهادی: ***نخستین رویارویی‌ها*** ص ۳۳۱.

۹۶ـ حائری یزدی، مهدی: **حکمت و حکومت**. ۱۷۸.

۹۷ـ همان، صص ۱۷۸ و ۱۷۹ و نیز نگاه کنید به عبدالهادی حائری: ***نخستین رویارویی‌ها***... صص ۳۳۷ و ۳۳۸ و نیز نگاه کنید به: ملااحمد نراقی: **عوائدالایام**

فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل‌الحلال و الحرام. چاپ سنگی. ۱۳۲۱ قمری. ص ۱۸۵ـ۱۹۰. (به نقل از هر دو مأخذ پیشین).

۹۸ـ امام خمینی: ولایت فقیه، **حکومت اسلامی**، تهران ۱۳۵۷. صص ۱۱۶، ۱۲۹ و ۱۳۰.

۹۹ و ۱۰۰ـ آملی، سید حیدر: ***جامع‌الاسرار***. صص ۴۹۴ تا ۵۱۵ و نیز نگاه کنید به این عبارات از همان متن ص ۵۰۴: «الشیء المکتسب لیس بموروث... ان الموروث لیس بمکتسب، و ان کل ما یصدق علیه الکسب، لایکون ارثاً، والعلم الظاهر صدق علیه انه مکتسب، فلایکون ارثاً، فعلماوه لم یکونوا وارثین و هُوالمطلوب.» و نیز نگاه کنید به صفحات ۱۸۲ تا ۱۸۴ **حکمت و حکومت**، و مقایسه کنید با ***جامع‌الاسرار***، صفحاتی که پیش‌تر ذکر کردیم.

۱۰۱ـ نسفی، عزیزالدین، ***کتاب الانسان الکامل***. به تصحیح و مقدمه ماریژان موله. تهران. تجدید چاپ. ۱۳۶۲. ناشر: کتابخانه طهوری. [چاپ نخست کتاب در ۱۹۶۲ در پاریس منتشر شده است.] صص ۳۱۹ و ۳۲۰.

۱۰۲ـ نگاه کنید به مقدمه‌ی محمدامین ریاحی بر ***مرصادالعباد***. تالیف نجم رازی معروف به دایه. چاپ دوم. ۱۳۶۱. ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ص ۴۶.

۱۰۳ـ نسفی: ***کتاب الانسان الکامل***... صص ۳۲۰ و ۳۲۱.

۱۰۴ـ آملی، سید حیدر: ***جامع الاسرار***... صص ۲۳۸ و ۲۳۹.

۱۰۵ و ۱۰۶ـ نگاه کنید به مقدمه‌ی استاد جلال همایی بر ***مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه***. تألیف عزالدین محمود بن علی کاشانی. چاپ سوم. تهران ۱۳۶۷. ناشر: مؤسسه نشر هما. صص ۴۵ و ۴۶.

۱۰۷ـ کاشانی، عزالدین محمود بن علی: ***مصباح الهدایه و مفتاح‌الکفایه***... (مأخذ پیشین) صص ۲۱۸ و ۲۱۹ و ۲۲۶ متن کتاب.

۱۰۸ـ نگاه کنید به مقدمه‌ی محمدامین ریاحی بر ***مرصادالعباد***. صص ۲۸ـ۲۹ و ۳۰.

۱۰۹ و ۱۱۰ـ رازی، نجم‌الدین (دایه): ***مرصادالعباد***... (مأخذ پیشین) صص ۴۸۳ و ۴۹۶ متن کتاب.

۱۱۱ تا ۱۱۴ـ کشفی، سیدجعفر دارابی بروجردی: میزان‌الملوک. نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی فارسی. «در روز آخر سال ۱۲۴۶ قمری (۱۸۳۱) پایان پذیرفته و صفحه‌شماری ندارد.» تماماً به نقل از عبدالهادی حائری: «***نخستین رویارویی‌های***...

صص ۳۴۵-۳۴۴ و ۳۷۰. نقل قول‌ها همه از این مأخذ است و چون ما را به اصل دستنویس کشفی دسترسی نبود، ناگزیر شیوه‌ی حائری را در گزینش متن و بحث مربوط به آن حفظ کردیم.

۱۱۵- ولایت مهم‌ترین و اصلی‌ترین مسئله تصوف است، به‌قول هجویری، «قاعده و اساس طریقت تصوف و معرفت جمله بر ولایت و اثبات آن است که جمله مشایخ (رض) اندر حکم اثبات آن موافقند. اما هرکسی بعبارتی دیگرگون بیان این ظاهر کرده‌اند...» (***کشف‌المحجوب***، چاپ دوم. ۱۳۷۱. با مقدمه قاسم انصاری. ناشر: کتابخانه طهوری. ص ۲۶۵). «ولی» و «ولایت» در تصوف، همان اهمیتی را دارد که «امام» و «امامت» در تشیع دارد. بحث جدی درباره‌ی آن در قرن سوم هجری آغاز شده است. در این قرن ابوعبدالله محمدبن علی حکیم‌الترمذی با نوشتن رساله‌ای به‌نام «ختم الاولیاء» (هجویری از آن به «ختم الولایة» یاد کرده است. ***کشف المحجوب***، پیشین ص ۱۷۸). مسائل مهمی را در باب نبوت، ولایت و خاتم اولیا مطرح می‌کند که بعدها مورد نقد و بررسی ابن‌عربی قرار می‌گیرد و رساله‌ای جداگانه به‌نام «الجواب المستقیم عمّا سال عنه الترمذی الحکیم» در جواب پرسشهای او می‌نویسد. با آثار ابن‌عربی ــ به خصوص فتوحات مکیه ــ مسئله‌ی ولایت و موضوع ولایت مطلقه و مقیده و خاتم ولایت، وارد مرحله‌ی تازه‌ای می‌شود. (نگاه کنید به شفیعی کدکنی، ***اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید***. چاپ دوم. ۱۳۶۷. جلد دوم. (بخش تعلیقات). ناشر: انتشارات آگاه. صص ۵۸۰ و ۵۸۱). در دیگر متون معتبر صوفیه از جمله ***رساله قشیریه*** و ***کشف المحجوب*** هجویری که این یکی از قدیمی‌ترین متن‌هایی است که در باب تصوف به‌زبان فارسی نوشته شده است، مطالبی درباره‌ی ولایت آمده است که نشان می‌دهد مباحث مربوط به ولایت در آن دوره (قرنهای چهارم و پنجم) هنوز چندان پیچیده نبود. خلاصه‌ی کلام قشیری (۴۶۵-۳۷۶ ه. ق.) این است که «ولی را دو معنی است» یکی آن که پروردگار «متولی کار او بود» دیگر آن که «بنده به عبادت و طاعت» قیام نماید و عبادت او به «هیچگونه معصیت آمیخته نباشد.» و در شرایط «ولی» می‌گوید، که ولی باید «محفوظ» باشد، چنان که «نبی معصوم بود.» بحث مهم دیگری که قشیری پیش می‌کشد این است که آیا رواست «که ولی داند که او ولی هست یا نه» و پاسخ می‌دهد گرچه گروهی گفته‌اند که «روا بود که ولی داند که او ولی است...»، اما می‌گوید «پیران که ما دیدیم برین بودند که باید که ولی نداند که او ولی است.» کرامات اولیا یکی دیگر از مباحث قشیری است. قشیری با نقل سخنانی از ابراهیم ادهم، یحیی بن

معاذ، ابویزید بسطامی، ابوبکر صیدلانی، ابوعثمان مغربی، ابوعبدالرحمن سُلَمی، سهل بن عبدالله و ابوعلی جوزجانی بحث ولایت را ختم می‌کند. (ترجمه ***رساله قشیریه*** - با تصحیحات بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم. ۱۳۶۱. ناشر: انتشارات علمی و فرهنگی. صص ۴۲۶ تا ۴۳۵). هجویری در آغاز بحثش درباره ولایت، با ذکر نام ابوعبدالله محمد بن علی حکیم الترمذی، می‌گوید: «قاعده سخن و طریقش بر ولایت بود و عبارت از حقیقت آن کردی... و ابتداء کشفِ مذهب وی آن است که بدانی که خداوند تعالی را اولیاست که ایشان را از خلق برگزیده است...» سپس می‌گوید من «عبارات آن پیر بزرگوار» را شرح و بسط می‌دهم. «چنانک اعتقاد من بدان مهتر است» و حاصل سخن او این است که: «خدای عز وجل را اولیاست که ایشان را به دوستی و ولایت مخصوص گردانیدست و والیان ملك ویند که برگزیدشان و نشانه اظهار فعل گردانیده و به انواع کرامات مخصوص گردانیده و آفات طبیعی از یشان پاك کرده و از متابعت نفسشان برهانیده تا همتشان جز وی نیست و انسشان جز با وی نی، پیش از ما بوده‌اند اندر قرون ماضیه و اکنون هستند و از پس این تا الی یوم‌القیامة میخواهند بود...»، بعد مطالبی در ربط با «معتزله» و «حشویان» و نقد عقایدشان در باب ولایت و «تخصیص» می‌آورد و طبقات اولیا را برمی‌شمارد بدین‌ترتیب: از ایشان چهارهزار تن‌اند که پوشیده‌اند، یکدیگر را نمی‌شناسند و «جمال حال خود هم» نمی‌دانند. و در همه حال از خود و از «خلق مستورند.» و نیز سیصد تن‌اند که اهل «حل و عقد» و مستجاب الدعوه و «سرهنگان» درگاه حق‌اند که ایشان را «اخیار» خوانند و باز چهل تن‌اند که ایشان را «ابدال» خوانند و نیز هفت تن دیگر که «ابرار»ند و چهارتن که «اوتاد» و سه تن دیگر که «نقیب» خوانند و «یکی که ورا قطب خوانند و غوث خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند...» (***کشف‌المحجوب***، پیشین. صص ۲۶۵-۲۶۹) چنان که دیدیم نه در رساله قشیری و نه در کتاب هجویری، در بحث ولایت، از احادیثی چون العلما ورثةالانبیاء یا علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل، سخنی نیست. ظاهراً مفهوم ولایت آن گونه که بعدها توسع و پیچیدگی یافت، بیشتر حاصل بازتاب عقاید ابن‌عربی بوده است. از قرن ششم به بعد، بحث محوری ولایت بر سر مسئله‌ی ولایت مطلقه و ولایت مقیده و خاتم اولیا متمرکز می‌شود. شاید به‌جهت اهمیت همین بحث، بحث خاتم اولیا بود که مریدان ابوسعید ابوالخیر در خوابی که از او نقل کرده‌اند مدعی شدند که او خود را خاتم اولیا خوانده است. این که ابوسعید چنین ادعایی کرده باشد، جای تردید است. (نگاه کنید به شفیعی - جلد دوم ***اسرار التوحید***. ص ۵۸۰).

و نیز نگاه کنید به متن *اسرار التوحید*، جلد اول صص ۲۳۴ و ۲۳۵ به روایتی که از خواجه ابوعلی العثمانی و عزالدین محمود ایلباشی نقل شده است. در یکی از آن روایت‌ها آمده است: «یا باسعید! همچنانک من، که محمدم، آخرین پیغمبران بودم تو نیز آخرین جملهٔ اولیایی. بعد از تو هیچ ولی ظاهر نباشد.» (*اسرار التوحید*. جلد اول. ص ۲۳۵) و نیز نگاه کنید به سخن و شیوه استدلال جمال‌الدین ابوروح در دیباچه‌اش بر *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر* که صریحاً ابوسعید را خاتم اولیا می‌داند. می‌گوید: «و سیّد، علیه الصلوة و السلام فرمود که نبوت به پایان رسید ولکن، حق سبحانه و تعالی، امت مرا پس از نبوت، درجهٔ ولایت کرامت کردست و ایشان را بدین بشارت خلعت تشریفِ ولایت فرموده... و چون مرغ روح آن مهتر و بهتر عالم از این کاشانهٔ عاریتی بدان آشیانه اصلی رفت... بعد از ایشان این ولایت درین امت قرناً بعد قرن می‌آمد تا به عهد منصور حلاج، از اسرار این ولایت چیزی بروی کشف شد که طاقتِ آن نداشت، آوازی از وی برآمد که «انا الحق»، جانش نیاز آن کلمه شد و از خود برست. همچنین بویزید بسطامی را رحمة‌الله علیه، ولایتی بود و کشفی افتاده بود، عبارت از آن این آمد که «سبحانی ما اعظم شانی.» همچنین هر قرن، قاعده کرامت و بنیاد ولایت را والائی مینهادند تا عهد شیخ امام اجل، سلطانِ طریقت و شریعت، نور ملت و حقیقت ابوسعید بن ابی‌الخیر... آنچ مطلوب همگنانست بود از ولایت در کنار وی نهادند و او را به انواع لطایف مخصوص کردند... چون نور ولایت ظاهر و باطن او را شامل شد، عبارت از آن، این آمد که "لیس فی‌الجُبَةِ غیرُالله". چون محققان این بشنیدند، گفتند: ولایت بکمال رسید، ورای کمال این در جهان راهی نماند، که دیگران خود را با حق اثبات میکردند لاجرم آن اثبات حجاب راه ایشان آمد از بلوغ کمال درجهٔ ولایت، چون شیخ ابوسعید... خود را از راه برداشت... برین متفق شدند که پیش ازو، در ولایت، هیچکس را این درجه و منزلت نبوده است و وراء این درجه نتواند بود مر آدمی را بعد از نبوت.» *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. تالیف جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله ابن ابی سعید بن ابی سعد. مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. ۱۳۶۶. ناشر: انتشارات آگاه. صص. ۳۴ و ۳۵.

۱۱۶ و ۱۱۷ـ نسفی، عزالدین: *کتاب الانسان الکامل*. صص ۳۲۰ و ۳۲۱.

۱۱۸ـ درباره‌ی چگونگی تلقی از «ولایت» در بین درویشان دوره‌ی قاجار، سند ارزنده‌ای از ظهیرالدوله در دست است که بخشی از آن را در زیر نقل می‌کنم. علی خان قاجار مشهور به ظهیرالدوله از مریدان صفی‌علیشاه بود و بعدها (در ۱۳۱۶

هجری) به جانشینی و خلافت او برگزیده شد و پیر طریقت درویشان صفی علیشاهی گردید. «میان مریدان و اهل فقر سلسله خود به مصباح‌الولایه و "صفاعلی" شهرت داشت.» در محرم ۱۳۲۴ هجری، در پاسخ به پرسش‌های میرزا حسن نوری معروف به بحرالعلوم که از مجتهدان مشهور مازندران بوده است، در باب ولایت چنین نظر می‌دهد:

(سوال ٦) ـ «اطاعت ولی‌الله، مراد از اطاعت چیست و ولی کیست و حد آن چه مقدار است؟»

جواب): فقیر خودم حضرت صفیعلیشاه را قدس سره در غیبت کبری ولی میدانستم و بدون حد و شرط هم بمضمون:

گر حریف مجلست را رهر بنمائی بنوشد ور ندیم صحبتت را کفر فرمائی بگوید

برای اطاعت ولی‌الله حاضر بودم. جناب مستطاب عالی مختارید. صفاعلی» (نگاه کنید به *خاطرات و اسناد ظهیرالدوله*، به کوشش ایرج افشار. چاپ دوم. ۱۳٦۷. ناشر: انتشارات زرین. صص ٥٦ تا ۵۹ مقدمه.)

۱۱۹ـ نجم رازی: *مرصادالعباد*. ص ۴۹٦.

۱۲۰ـ *کتاب الانسان الکامل*. ص ۳۲۲.

۱۲۱ـ خمینی، روح‌الله: **ولایت فقیه «حکومت اسلامی.»** صص ۱۲۹ تا ۱۴۲.

۱۲۲ـ مکتوب چهاردهم خواجه رشیدالدین فضل‌الله (متوفی ۷۱۸ ه. ق) به نقل از مقدمه‌ی *عوارف المعارف* ص ۱۹. این مکتوبات را ظاهراً پس از مرگ رشیدالدین فضل‌الله جمع‌آوری کرده‌اند. محمدابرقوهی گرد آورنده آن است، و محمد شفیع لاهوری آن را منتشر کرده است. اما مینوی می‌نویسد: «بنده اعتقاد دارد که این مکاتیب از قلم رشیدالدین یا حتی به امر او هم نوشته نشده بوده است، و بنام او جعل کرده‌اند.» نگاه کنید به *نقد حال*. چاپ دوم. جلد دوم. حاشیه. ص ۳۵۹.

۱۲۳ـ سهروردی، شهاب‌الدین: *عوارف‌المعارف*. ترجمه ابومنصور عبدالمومن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران ۱۳٦۴. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. صص ۷، ۸ و ۲۰ تا ۳٦. درباره ویژگی‌های این ترجمه نگاه کنید به مقدمه‌ی قاسم انصاری. سه ترجمه شناخته شده از عوارف در دست است. ۱ـ ترجمه قاسم داود (حدود سال ٦۴۲ ه. ق، یعنی ده سال بعد از وفات مؤلف)، ۲ـ ترجمه ظهیرالدین بزغش شیرازی. ۳ـ ترجمه شیخ اسماعیل بن عبدالمومن بن ابومنصور اصفهانی (این متن در ٦٦۵ ه. ق. ترجمه شده است.) بعضی‌ها (از جمله نجیب مایل هروی، نگاه

کنید به مقدمه‌ی *آداب المریدین*. چاپ اول. تهران. ۱۳۶۳. زیرنویس صفحه ۱۳). پنداشته‌اند که ترجمه اسماعیل بن عبدالمومن قدیم‌ترین ترجمه کتاب عوارف است. حال آنکه قدیم‌ترین متن مترجم موجود همان ترجمه قاسم داود است. (مقدمه انصاری ـ عوارف‌المعارف ص ۶۵ مقدمه).

۱۲۴ و ۱۲۵: سهروردی، شهاب‌الدین: ***عوارف المعارف***. ترجمه ابومنصور عبدالمومن اصفهانی. صص: ۷ـ۸ و ۳۵.

۱۲۶ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان: ***زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی***. تهران. ۱۳۳۳. انتشارات زوار. ص ۲۵ و نیز مقدمه محمدامین ریاحی بر *مرصادالعباد*. ص ۴۵.

۱۲۷ـ رشیدالدین فضل‌الله بن ابی‌الخیر بن عالی‌الهمدانی: ***وقفنامه ربع رشیدی***. چاپ حروفی از روی نسخه اصل. به کوشش مجتبی مینوی ـ ایرج افشار. تهران. ۱۳۶۵. انتشارات انجمن آثار ملی. صص: ۱۳۷ و ۲۰۳.

۱۲۸ـ نگاه کنید به مصراع‌های زیر که از ***فرهنگ واژه نمای حافظ*** به انضمام فرهنگ بسامدی، فراهم آورده دکتر مهین دخت صدیقیان، چاپ اول، ۱۳۶۶. ناشر موسسه انتشارات امیرکبیر، نقل کرده‌ام:

به نیم جو نخرم طاق خانقاه و رباط	غزل	۶۵ از متن خانلری	بیت ۵
زخانقاه به میخانه میرود حافظ	غزل	۱۷۱ « « «	۸
تا خرقه‌ها بشوئیم از عجب خانقاهی	غزل	۴۸۰ « « «	۱۲
منم که گوشه میخانه خانقاه من است	غزل	۵۴ « « «	۱

۱۲۹ـ باخرزی، ابوالمفاخر یحیی: ***اورادالاحباب و فصوص الاداب***. جلد دوم. تهران ۱۳۴۵. به کوشش ایرج افشار. ص ۲۷. و نیز نگاه کنید به این عبارت از **تذکره میخانه** در وصف شیخ علی کلاه: «در شیراز... بر سجاده شیخی و ارشاد متمکن بوده و او جبه ازرق آستین کوته پوشیدی» حواشی ص ۹۲. **تذکره میخانه**، ملا عبدالنبی فخرالزمانی قزوینی. به اهتمام احمد گلچین معانی. تهران ۱۳۴۰.

۱۳۰ـ *اورادالاحباب و فصوص الاداب*. ص ۴۰.

۱۳۱ـ *کتاب الانسان الکامل*. ص ۳۲۲.

۱۳۲ـ برای نمونه‌های دیگر نگاه کنید به ***فرهنگ واژه‌نمای حافظ***، به انضمام فرهنگ بسامدی. زیر واژه: درویش، درویشی.

۱۳۳ـ حائری: **حکمت و حکومت**. ص ۱۸۱.

۱۳۴ـ عین عبارات حائری را می‌آورم: «تنها راهی که برای تبیین نظریهٔ ولایت

فقیه ایشان [نراقی] و پیروان ایشان تا عصر حاضر باقی می‌ماند، طریقه مغالطه، آن هم مغالطهٔ لفظی است که از نازلترین اقسام مغالطات منطقی به‌شمار می‌رود. در میان مغالطات لفظی، مغالطه اشتراک در لفظ از همه اقسام آن عامیانه‌تر است. این مغالطه را مولانا جلال‌الدین رومی در مثنوی معنوی به‌گونه زیبایی ضمن داستان طوطی و دکان عطاری، تمثیل و تشریح می‌کند، تا آنجا که می‌گوید: کار نیکان را قیاس از خودمگیر / گرچه باشد در نوشتن، شیر، شیر. یعنی شیر آدم‌خوار و شیری که آدمی آن را می‌نوشد، هر دو در نوشتن شیر اند، اما آن یکی شیرست کادم می‌خورد، وان دگر شیرست کادم می‌درد. آری، این است مغالطه اشتراک در لفظ که تنها به خاطر همنامی و همگونگی در لفظ میان شیری که انسان آن را می‌خورد و شیری که او انسان را می‌خورد، تفاوتی قائل نباشد. این عیناً اشتباهی است که نخست فاضل نراقی و پس از او پیروان وی تا عصر حاضر مرتکب شده‌اند و ولایت فقیه را بر اساس آن طرح‌ریزی و سازندگی کرده‌اند.» نگاه کنید به **حکمت و حکومت**. ص ۲۰۶.

۱۳۵ـ **حکمت و حکومت**. صص ۲۰۶ و ۲۰۷.

۱۳۶ـ ناطق، هما: ***ایران در راه‌یابی فرهنگی***. ۱۸۴۸ـ۱۸۳۴. چاپ اول. لندن. ناشر: سازمان نشر و پخش پیام. ص ۳۶.

۱۳۷ـ اقبال آشتیانی، عباس: [شرح حال] حجة‌الاسلام حاج سید محمدباقر شفتی (۱۱۸۰ـ۱۲۶۰ قمری) مجله **یادگار**. سال پنجم. شماره دهم. خرداد ۱۳۲۸ شمسی. ص ۳۰.

۱۳۸ و ۱۳۹ـ ناطق، هما: ***ایران در راه‌یابی فرهنگی***. ص ۵۶.

۱۴۰ و ۱۴۱ـ ***شرح مأموریت آجودانباشی*** صص ۴۱۵ و ۴۳۸، به نقل از هما ناطق. ***ایران در راه‌یابی فرهنگی***. ص ۵۶.

۱۴۲ تا ۱۴۴ـ تنکابنی، میرزا محمد: ***قصص‌العلما***. صص ۱۴۷ ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۴۱ و ۱۴۵. نیز برای شرح حال و اقدامات سیاسی او نگاه کنید به: مجله **یادگار**. سال پنجم. شماره دهم. صص ۲۸ تا ۴۳. نیز به هما ناطق: ***ایران در راه‌یابی فرهنگی***. صص. ۵۲ تا ۶۰.

۱۴۵ و ۱۴۶ـ برای همه‌ی نقل قول‌ها نگاه کنید به اوژن فلاندن: ***سفرنامه اوژن فلاندن به ایران***. ترجمه حسین نورصادقی. چاپ سوم. تهران انتشارات اشراقی. ۱۳۵۶ ص ۱۳۴. در شرح مجازات و شکنجه جنایتکاران چنین می‌نویسد: «شاه دیوانخانه‌ای تشکیل داد. هزاران اشخاص مختلف میامدند تا سرگذشتهای خود را شرح دهند. زنان وقایع شوم خود را با وضعی دلخراش بیان میکردند. قضاوت مبهم و

پیچیده شد، در نتیجه جنایتکاران را با حالی شکنجه‌آور محکوم میساختند. آنچه از جهت من نقل شده این است: گیسوانشان را میبریدند، عده‌ای را در وسط معرکه سربازان نگاهداشته، با سرنیزه نابود میکردند. برخی را چشم در میاوردند و قسمتی را ناخن و دندان میشکستند. بعضی را تا نیمه تن در خاک کرده به‌قسمی که سرشان در زمین فرو میرفت. چندنفری را با نخ بهم بسته، پاهایشان را در هوا معلق نگاه میداشتند. این حرکت را ایرانیها باغ انگور مینامند. یکی از رؤسای لوطیان را پس از اینکه بینی و زبانش را بریده، دندانهایش را با آهن گداخته سوزانیدند، بگردنش خورجین کاهی آویزان کرده، مانند الاغ باین طرف و آنطرفش کشانیدند، مدت سه روز آنقدر به او شکنجه روا داشتند تا نابود گردید. من با چشم خود بسیاری زنان را دیدم که در اثر حس انتقام با چشم اشکبار باز تقاضا داشتند بدانها اجازه داده شود دست و سر این جنایتکاران را که آنها را بیعصمت کرده بودند، ببرند. از این عملیات میتوان خوی ایرانی را قضاوت کرد. قاضی راضی نمیشود مگر بعد از اجرای اعمال شاق و مجازات دادن مجرم، و خلاصه خوی خون آشام این ملت، فسق و فجور را با قمه آدم‌کشی جواب میگوید.» همان مأخذ صص ۱۳۴ و ۱۳۵. و نیز نگاه کنید به هما ناطق: *ایران در راه‌یابی فرهنگی*. صص ۵۷ و ۵۸.

۱۴۷ـ نگاه کنید به عبدالهادی حائری: ***نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران***، ص ۳۲۷. میرزای قمی در پاسخ کسی که درباره‌ی جهاد با روس‌ها و نقش مجتهدان پرسش‌هایی از او کرده بود چنین نوشت: «کجاست آن بسط یدی از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن، صرف غزات و مدافعین نماید. و کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت‌گیری را نازل منزلهٔ غزای فی سبیل‌الله کند... نام حلوا بر زبان راندن نه چون حلواستی.» میرزای قمی، ***جامع الشتات***، ج. اول. ص. ۹۲، به نقل از عبدالهادی حائری همان مأخذ. همان صفحه.

۱۴۸ـ تعبیر «حکومت شرع و عرف» را عیناً از نوشته‌ی مجدالاسلام کرمانی اخذ کرده‌ام. در باب کشتن بابیه در اصفهان و یزد در دوره مظفرالدین شاه و نقش علما شرع و حکومت اصفهان می‌نویسد: «بعد از آنکه این وقایع هولناک در اصفهان پیش آمد، سایر بلاد هم یا بصرافت طبع، تأسی به اهل اصفهان کردند و یا آنکه حکومت شرع و عرف اصفهان بملاحظه آنکه مطلب را عمومی کنند و خودشان تنها مسؤولیت نداشته، بتوسط آقایان علمای یزد و شیراز و سایر ولایات خواهش مساعدت کردند، که آنها هم شروع بکشتن بابیها بنمایند و این فتنه در اغلب بلاد ایران مشتعل شد و در هرجا که حکومت [عرفی] مقتدری داشت کمتر افروخته شد، چنانکه علاءالدوله در

شیراز جلوگیری کرد و آقایان را مانع شد از اینکه شروع بقصابی نمایند و هرکس را که آنها صورت دادند از شیراز تبعید کرد، اما در یزد چندین مقابل اصفهان خونریزی شد و فضاحت یزد از اصفهان زیادتر شد و مطابق خط آقا شیخ جعفر مجتهد یزدی که خطاب به آقای حاج آقا نورالله نوشته بود و خود بنده خواندم، یکصد و پنجاه نفر بین مقتول و مصلوب و محروق از این طابقه رهسپار دیار عدم شدند و حوادثی که در یزد واقع شده، هزار درجه شنیع‌تر از حوادث اصفهان است. مثلاً در اردکان که یکی از قصبات یزد است در یک روز هشت نفر از قبیل صدرالعلما و نظام‌الشریعه و کسان آنها را قطعه قطعه کردند. در قزوین و همدان و کاشان هم مختصری شروع شده، بزودی ختم شد و درواقع این قضیه اولین قضیه دوره سلطنت مظفرالدین شاه مرحوم است و نظیر آن ابداً واقع نشده مگر در سلطنت پدرش، فرقی که دارد در آن عصر دولت در مقام قتل این طایفه بود اما در این عصر مردم برخلاف میل دولت این قسم اقدام کردند.» نگاه کنید به مجدالاسلام کرمانی: ***تاریخ انحطاط مجلس***. چاپ دوم. ص. ۲۲۵. قصدم از نقل این یادداشت نسبتاً مفصل این است که نشان دهم قدرت مجتهدان و مراجع در جنب قدرت حکومت چگونه عمل می‌کرده است. نیز برای کاربرد «حکومت شرع و عرف» نگاه کنید به دولت آبادی، آن جا که می‌نویسد سید جمال واعظ «در ضمن غمخواری برای اسلام و اهل اسلام و شکوه بیحد از ظلم و ستم اهل جور، میگوید حکومت شرع و عرف هردو باید تابع قانون اسلام باشد. هرکس در هر لباس از این حوزه مقدس که مجمع علمای اعلام است خارج باشد و بر ضد این حوزه قدم بردارد، از ربقه‌اسلام خارج است. ما تابع کسی هستیم که او تابع اسلام باشد. اگر پادشاه هم تابع اسلام نباشد، ما تابع او نخواهیم بود...» ***حیات یحیی*** جلد ۲ ص ۱۳.

۱۴۹ـ آدمیت، فریدون: ***مجلس اول و بحران آزادی***. ص ۲۹۲.

۱۵۰ـ همان. ص ۲۹۰.

۱۵۱ـ احتشام‌السلطنه: ***خاطرات احتشام السلطنه*** ص ۶۳۰. او در جای دیگری از یادداشت‌هایش، در این‌باره چنین نوشته است: «تلگراف سختی بحکومت خمسه کردم و نسبت بی‌ربطی به آن حکم دادم. و حتی بعبارت دیگر نوشتم که فلان کرده‌اند چنین حکم داده‌اند. مصدر صدور احکام، وزارتین داخله و عدلیه میباشند، و هیچ حاکم و مأمور دولتی حق ندارد دستورات مقامات و اشخاص غیرمسؤول و فاقد صلاحیت را اجرا نماید و ابداً حق ندارید این حکم را قابل اجرا بدانید. پس از تحقیق معلوم شد یک خروار روغن و دوهزار تومان پول به میرزا محسن صدرالعلما داماد

آقا رشوه داده و ایشان هم آن حکم کذایی را صادر فرموده‌اند... البته من رشوه‌خوار را آیت الله که نمیدانستم، سهل است از هر بیدینی هم بدتر می‌دانم و چنانچه در مجلس علنی در خطاباتی که با آیت‌الله بهبهانی کردم ذکر نمودم چون حکم صادره از ناحیه ایشان حکم‌الله نبود... این شخص را بنده کافر میدانستم و همینطور هم در حضور همه گفتم و البته مثل همیشه قیمت گزافی هم برای اینگونه تندروی و صراحت لهجه و خشونت پرداختم...» ***خاطرات احتشام السلطنه***. صص ۱۴۳ و ۱۶۴.

۱۵۲ـ آدمیت: ***مجلس اول و بحران آزادی***. ص ۲۹۰.

۱۵۳ـ احتشام‌السلطنه می‌نویسد: «پس از انعقاد مجلس، قریب نیمساعت سیئات اعمال و اقدامات ناصواب و رشوه‌خواریهای آقا سیدعبدالله را علناً برای مردم نقل کردم. ازدحام و هیاهویی بر ضد سید شد که خودم بوحشت افتادم که مبادا اقدامی بر علیه ایشان بشود و هتک حرمت و حیثیتی بنمایند. در صورتی که باطناً من چنین پیشامدی را طالب نبودم و بمصلحت مشروطه و مملکت نمیدانستم.» ***خاطرات احتشام‌السلطنه***. ص ۶۳۰.

۱۵۴ـ همان. ص ۵۳۳.

۱۵۵ـ دولت‌آبادی، یحیی: ***حیات یحیی***. جلد دوم. ص ۵۹.

۱۵۶ـ احتشام‌السلطنه: ***خاطرات احتشام‌السلطنه***. ص ۵۳۳.

۱۵۷ـ دولت‌آبادی، یحیی: ***حیات یحیی***. جلد دوم. ص ۶۱.

۱۵۸ـ احتشام‌السلطنه: ***خاطرات احتشام‌السلطنه***. ص ۵۳۴.

۱۵۹ـ آدمیت، فریدون: ***مجلس اول و بحران آزادی***. صص ۲۱۷ـ۲۲۷.

۱۶۰ـ هدایت، مخبرالسلطنه: ***گزارش ایران***. به اهتمام محمدعلی صوتی. چاپ دوم. تهران. ۱۳۶۳. ناشر: نشر نقره. ص ۱۸۷.

۱۶۱ و ۱۶۲ـ دولت‌آبادی. ***حیات یحیی***. جلد دوم. صص ۱۷۸ و ۱۷۹. شایعه به سلطنت رساندن ظل‌السلطان و نقش بهبهانی در این کار در منابع دیگر از جمله در خاطرات میرزا ابراهیم خان کلانتر ملقب به «شرف‌الدوله» هم تکرار شده است. شرف‌الدوله در دوره‌ی اول از تبریز به نمایندگی مجلس انتخاب شده به تهران آمده بود. بر اساس نوشته‌ی یحیی ذکاء، او خاطراتش را «از روز حرکت از تبریز (۲۳ ذیقعده ۱۳۲۴ ه.ق.) تا تاریخ ۲۶ ربیع‌الثانی ۱۳۲۷ ه.ق. همه روز به رشته نوشتن کشیده» است. در بخشی از خاطرات او که درباره‌ی جریان قتل میرزا علی‌اصغرخان اتابک و بازتاب آن در مجله‌ی **سخن** (سال ۱۳۴۲) به همت یحیی

ذکاء منتشر شده است، آمده است: «شخصی تقریر می‌کرد... آقا سیدعبدالله و ظل‌السلطان و یک دو نفر دیگر مجلس محرمانه کرده‌اند و چنان قرار داده‌اند که شاه را از سلطنت خلع نمایند. و ظل‌السلطان را سلطان نمایند.» به نقل از «*قتل اتابک* و شانزده مقاله تحقیقی دیگر.» نوشته دکتر جواد شیخ‌الاسلامی. ص ۴۴.

۱۶۳ و ۱۶۴ـ احتشام‌السلطنه: ***خاطرات احتشام السلطنه***. ص. ۵۳۴.

۱۶۵ـ تقی‌زاده، سیدحسن: ***زندگانی طوفانی***، خاطرات سید حسن تقی‌زاده. به کوشش ایرج افشار. چاپ دوم. ۱۳۷۲. انتشارات علمی. ص ۳۲۲.

۱۶۶. هدایت، مخبرالسلطنه: ***گزارش ایران***. ص ۱۸۵.

۱۶۷ـ احتشام‌السلطنه: ***خاطرات احتشام‌السلطنه***. صص ۶۰۵ و ۶۰۶. نیز نگاه کنید به ماجرایی که در صفحه ۵۳۱ همین کتاب نقل شده است با عنوان: «صداقت واقعی آقا سید محمدطباطبایی.» احتشام‌السلطنه در زیر همان عنوان می‌نویسد: «یک نکته جالب که حکایت از صداقت و سادگی آقا سید محمد دارد... بخاطرم آمد که در اینجا نقل آن بموقع است: بنده و ملک‌المتکلمین و حاجی میرزا یحیی [دولت‌آبادی] قبلاً مطالبی حاضر کرده بودیم و شب وقتی که آقا [منظور طباطبایی است] راضی بملاقات با عین‌الدوله شد، آن مطلب را برایشان چندبار خواندیم، که در حین مذاکره و گفتگو با صدراعظم، مفاد آنرا اظهار کنند. در این مطالب دیکته شده، وقتی گفتگو بظلم و تعدی حکام و فقر و تنگدستی مردم مظلوم رسید، به آقا تکلیف کردیم که باید در ضمن اظهار این قسمتها، حالت تأثر بخود بگیرید و حتی چنین وانمود کنید که از فرط تأثر بگریه افتاده‌اید. سید وقتی این تکلیف را شنید با عصبانیت فریاد کرد، من چطور گریه دروغی بکنم؟ نه‌نه، من نمیتوانم بدروغ بخندم یا گریه کنم.»

۱۶۸ـ بهبهانی را چنان «غرور گرفته که هیچکس و هیچ‌چیز را در نظر نمیاورد. بعلاوه بر تجملات خود افزوده، در سواری بوضع امرای بزرگ حرکت میکند. خانه‌اش مانند خانه وزرا آمد و رفت و محل ارباب حاجت است و بالجمله وضع آقا سیدعبدالله را در خرج فوق‌العاده و بی‌بند و باری زندگانی جز به کارهای بی‌بند و بارِ میرزا علی اصغرخان امین‌السلطان بچیز دیگر نمیتوانم تشبیه کنم. چند کالسکه و درشکه نگاه داشته، چهل اسب در سر طویله‌اش بسته میشود... لااقل در ماه چندهزار تومان خرج دارد... در صورتی که عایدی معینی ندارد و تمام را باید از اینجا و آنجا بدست آورد. البته این رفتار ازکسی که دعوی حجةالاسلامی مینماید و خود را مرد خدا و اهل آخرت می‌داند، پسندیده نیست... سید بهر وسیله هست از هرکس و هرجا

دخلهای عمده نموده، هرکجا احتمال بدهد می‌توان استفاده‌ای کرد با تمام قوا رشته کار را محکم نگاه میدارد تا دخل خود را بکند و رها نماید. از شرعیات و عرفیات هردو فایده می‌برد. عدلیه اعظم را یک دکه اجرائی برای احکام خود تصور مینماید و توقع دارد ناسخ و منسوخ احکام او، هردو را اجرا کنند تا از هردو راه استفاده کرده باشد. این است که همه، چه مستبد و چه مشروطه‌خواه از او رنجش حاصل نموده‌اند. حتی آقا سید محمد طباطبایی هم که یکی از سیدین سندین است از رفتار سید ناراضی است و بر اعمال وی خرده گیری می‌کند...» دولت‌آبادی: **حیات یحیی**. جلد دوم. صص ۲۲۰ و ۲۲۱. و نیز نگاه کنید به احمد مجدالاسلام کرمانی: ***تاریخ انحطاط مجلس***. ص. ۱۷۱، و مخبرالسلطنه هدایت: *گزارش ایران*. ص ۲۰۹ و ۲۱۰.

۱۶۹ـ ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده***. به کوشش ایرج افشار. چاپ اول. ۱۳۵۹. تهران. انتشارات جاوید. ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

۱۷۰ و ۱۷۱ـ تقی‌زاده، سیدحسن: ***زندگانی طوفانی***. ص ۳۴۹ـ۳۵۰.

۱۷۲ تا ۱۷۴ـ دولت‌آبادی، یحیی: **حیات یحیی**. جلد سوم. صص ۱۳۵ و ۱۳۶.

۱۷۵ـ نگاه کنید به ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت***. ص ۲۳۰ که همین ماجرای مورد اشاره ما را عباس زریاب خویی هم از او شنیده است و نقل کرده است.

۱۷۶ و ۱۷۷ و ۱۷۸ـ تقی‌زاده، سیدحسن: ***زندگانی طوفانی***. صص ۱۵۳ و تا ۱۵۶.

۱۷۹ـ همان. ص ۱۴۴.

۱۸۰ـ این علی‌محمد تربیت نباید با برادرش محمدعلی تربیت ناشر و مؤلف کتاب ***زاد و بوم*** و ***دانشمندان آذربایجان*** اشتباه شود. وصفی که ایرج افشار در بخش تعلیقات کتاب ***زندگانی طوفانی***، خاطرات سیدحسن تقی‌زاده، در صفحه ۳۸۸ نوشته است و به صفحه‌ی ۲۲ متن کتاب ارجاع داده است به محمدعلی تربیت مربوط است و این ارجاع به صفحه‌ی ۲۲ متن خاطرات نادرست است، چرا که در متن صفحه‌ی ۲۲ از علی‌محمد خان تربیت نام برده شده است. شاید این اشتباه به متن مربوط باشد و در متن صفحه‌ی ۲۲، به جای «علیمحمد»، «محمدعلی» صحیح باشد. در همین خاطرات، تقی‌زاده می‌گوید: «از همه تندتر میرزا علیمحمد خان بود (حال می‌گوییم تربیت). برادر بزرگ او که میرزا محمدعلی خان تربیت باشد شوهر خواهر من بود... میرزا علیمحمد خان آدم بیکس و غریب بود. فقط شجاعت فراوان داشت»

و باز در جای دیگری از همین خاطرات با اشاره به قتل بهبهانی می‌گوید: «آنها [طرفداران بهبهانی]، در مقابل میرزا علیمحمد خان را کشتند. او مثل اولاد من بود. او را به کلی بی‌گناه کشتند.» رجوع کنید به زندگانی طوفانی. صص ۱۳۵ و ۱۳۶ و ۱۴۴.

بعد از قتل بهبهانی هنگامی که محمدعلی خان تربیت در استانبول بوده است و تقی‌زاده در اروپا، تربیت نامه‌ای به او می‌نویسد که تاریخ ۷ ذی‌الحجةالحرام [۱۳۲۹ ه. ق] را بر خود دارد. این نامه همان‌گونه که ایرج افشار توضیح داده است، حاوی نکات مهمی است درباره‌ی خلقیات و رفتار اجتماعی تقی‌زاده. نویسنده‌ی این نامه، محمدعلی خان تربیت، رفیق گرمابه و گلستان تقی‌زاده بود و به شهادت سخن تقی‌زاده با او «جمع‌المال» هم بوده است. می‌گوید: «من و او یک نوع شراکت زندگانی داشتیم. بقول معروف «جمع‌المال» بودیم، اگرچه مالی نداشتیم.» ص ۹۳ ***زندگانی طوفانی***. تربیت در نامه‌ی ۷ ذی‌الحجةالحرام می‌نویسد: «آنچه از شما فهمیده‌ام محتاج باصلاح نیست. همان طبیعت دیرینه و ارثی شماست که برگ و ریشه آن بلد [آشنا] هستم. غیر از خودخواهی بینه و برهانی ندارد و همه‌کس چون من بیست سال اغماض و بجز صداقت و فداکاری نمیکند. این اواخر فهمیده‌ام که با خود شما نیست. عنان نفس از دستتان خارج است و چون من، ریاضت نفس ندارید و گمان نکنید که من شما را میفروشم. حاشا! ولی عقیده خود را درباره شما کم‌کم مشغول تغییرم. خدا میداند چقدر صاحب نفس عالیه هستم که دو سه روز قبل صحبت شما را با بعضی‌ها میکردم، همان عقیده بیست سال قبل را در حق شما تقریر و بدرجات ملکوت و الوهیت رسانده و بر همه کس حتی خودم (که در دنیا محال است) ترجیح دادم و بعد دیدم این تعریف من شیادی است. بهتر آن بود که تخطئه کردن محال است، اقلاً تعریف دروغ نکنم... متمنی هستم که هیچوقت از شخصیات حرف نزنید. بگذارید بحال خود باشد. زبان و قلم چرب شما همه‌کس را، حتی مرا هم گول میزند. خوش تقریر و بی‌حقیقت هستید که هر دیپلومات طریقه‌اش این است... بشخصیات نپردازید و فکر خود را جمع کرده مشغول وطنپرستی باشید که ان شاالله آن هم بیریاست.» ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت***. صص ۴۳۶-۴۳۷.

۱۸۱- نگاه کنید به: ***فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران***. صص ۱۳۷ تا ۱۵۱ و نیز ***فکر آزادی...*** ص ۳۴۴ و نیز ***مجلس اول و بحران آزادی***. صص ۱۴۷-۱۴۸ و ۱۷۱-۱۷۳.

۱۸۲- نگاه کنید به ***فصل کتاب***. چاپ لندن شماره‌های ۹ و ۱۰ و ۱۱. مقاله

رضا مرزبان با عنوان: «نگاهی به خاطرات تقی‌زاده.» صص ۸۴-۹۳، ۹۴-۱۱۲. پاییز و زمستان ۱۳۷۰ و بهار ۱۳۷۱.

۱۸۳ و ۱۸۴- *زندگانی طوفانی*. صص ۱۱۰ و ۱۱۶.

۱۸۵- همان. ص ۱۱۱.

۱۸۶- مجله‌ی **یادگار**. سال سوم، شماره چهارم. آذرماه ۱۳۲۵. ص ۵۰. درباره‌ی این خاطرات در شماره‌ی پنجم همان سال مجله **یادگار**. دی ماه ۱۳۲۵. صص ۶۲ و ۶۳. شرحی آمده است که به نقلش می‌ارزد: «مرحوم میرزا ابراهیم خان منشی‌زاده... وقتی درصدد بوده است که تاریخ تفصیلی نهضت مشروطیت و ترجمه احوال مشروطه‌خواهان بزرگ را گرد آورد و برای این کار اسناد و مدارک و یادداشتهای نفیسی گرد آورده بوده است... از جمله این اوراق شرحی است که در طی آن حیدرخان عمواوغلی تفصیل احوال خود را از بدو ورود به ایران تا موقع قتل اتابک (از حدود سال ۱۳۲۰ تا ۲۲ رجب ۱۳۲۵ قمری) برای مرحوم منشی‌زاده تقریر کرده و آنرا آن مرحوم بخط خود نوشته است.»

۱۸۷- مجله‌ی **یادگار**. سال پنجم. شماره اول و دوم. مهرماه ۱۳۲۷. ص ۵۳.

۱۸۸- نوایی می‌نویسد: شاید خوانندگان تعجب کنند که شرح این وقایع را از کجا بدست آورده‌ایم. در صورتیکه رسول‌زاده خود در ایران نیست و این سرگذشت را هم جایی ننوشته است. در جمع این اطلاعات، نگارنده مرهون‌الطاف بی‌پایان حضرت مخدومی جناب آقای تقی‌زاده است که در سالهای ۱۹۲۱-۱۹۲۲ بسمت نماینده فوق‌العاده ایران برای عقد معاهده تجارتی بین ایران و روسیه شوروی به مسکو رفته و هم در آن شهر بر احوال رسول‌زاده دوست دیرین خود اطلاع پیدا کرده‌اند... و ایشان هم این اطلاعات را در اختیار نگارنده... برای نشر در مجله یادگار گذارده‌اند.» **یادگار**. سال پنجم. شماره اول و دوم. ص ۶۵.

۱۸۹- **یادگار**. سال پنجم. شماره اول و دوم. ص ۶۷.

۱۹۰- تقی‌زاده می‌نویسد: «در آن زمان اینجانب در استانبول بودم و رسول‌زاده آنجا وارد شد... و از آن تاریخ که سال ۱۳۲۹ قمری و ۱۹۱۰ مسیحی بود ما دو نفر با هم زندگی کردیم و این معاشرت و مؤانست قریب یک سال ونیم دوام داشت.» نگاه کنید به مجله‌ی **سخن**، جلد ۶ (۱۳۳۴) صص ۳۴۲-۳۴۴ و نیز به پیوست ششم، ص ۴۶۷ *زندگانی طوفانی*. در خاطرات تقی‌زاده به این موضوع مفصل‌تر اشاره شده است و زمان این «همخانگی با رسول‌زاده» یا «هم منزل» شدنِ با او، دو سال ذکر شده است: رسول‌زاده «آمد به استانبول، همانروز اول آمد پیش من. من

نگهش داشتم. کفش نداشت. کفش خودم را به او دادم. گفتم بیاید نزد من بماند. با من هم منزل شد. نزدیک به دو سال با او هم منزل بودم.» **زندگانی طوفانی**. صص ۱۶۹-۱۷۰.

۱۹۱- در بخشی از اسناد فرقه‌ی دموکرات که «به جلسات شعب مجلس محلی پارتی دموکرات» نوشته شده است، آمده است: «روح مواد پروگرام را مرکز موقتی بواسطهٔ ارگان و ناشر افکار فرقه، روزنامهٔ "ایران نو" انتشار داده و پیوسته جدّ وافر در تشویقات و بسط مسلک بکار برده و همچنین در مطبوعات قفقاز بزبان ترکی منتشر ساخته است.» نگاه کنید به: ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت***. ضمیمه صفحه ۳۶۶-۴.

۱۹۲- رسول‌زاده در پایان نامه‌ای که در ۱۵ مارس ۱۹۲۴ از استانبول به تقی‌زاده نوشت، می‌گوید «اشاراتی که درباره محرمانه بودن نامه‌تان فرموده بودید، طبعاً شامل این نامه نیز که جواب آن است خواهد بود.» **زندگی طوفانی**. بخش پیوست ششم. ص ۴۷۶.

۱۹۳- نگاه کنید به ***قتل اتابک و شانزده مقاله تحقیقی دیگر***. جواد شیخ‌الاسلامی. چاپ اول. ۱۳۵۵. انتشارات کیهان. ص ۱۶.

۱۹۴- تقی‌زاده، سیدحسن: مجله‌ی **سخن**، بهمن ماه ۱۳۴۴. نیز، قتل اتابک. صص ۳۶ و ۳۷.

۱۹۵ و ۱۹۶- ***قتل اتابک و شانزده مقاله تحقیقی دیگر***. صص ۵۰-۵۱.

۱۹۷- دولت‌آبادی، یحیی. **حیات یحیی**. جلد سوم. صص ۱۱۶ و ۱۲۹.

۱۹۸- مفهوم روشنفکر مذهبی و غیرمذهبی آن‌گونه که در دوره‌ی پهلوی و یا امروز، در متن مناسبات سیاسی و اجتماعی جامعه ما فهمیده می‌شد و می‌شود، با مفهوم و مصداق آن در دوره‌ی قاجار و عصر مشروطیت، تفاوت‌های اساسی دارد. چگونگی این تفاوت‌ها خود می‌تواند موضوع یک تحقیق جداگانه قرار گیرد.

۱۹۹- بعد از قتل بهبهانی و افشای حکم دو مرجع تقلید، مجلس به‌جهت خروج تقی‌زاده از تهران، با درخواست مرخصی سه‌ماهه‌ی او موافقت کرد و موضوع این موافقت را در حکمی که تاریخ ۲۸ جمادی‌الثانی ۱۳۲۸ قمری را دارد به اطلاع او رساند. تقی‌زاده از تهران به تبریز رفت و پس از چندماه در اول ذی‌الحجه همان سال به سوی استانبول حرکت کرد. پیش از آن کمیته‌ی مرکزی فرقه‌ی دموکرات ایران در نامه‌ای با خروج او از ایران موافقت کرده بود و در بخشی از آن نامه به او نوشت: «رفقا متفقاً در این رأی و لزوم حرکت شرکت نموده، بملاحظات عدیده رفتن باسلامبول را در اینموقع لازم شمرده و زیاده از حد و حساب، نافع و مفید نیز

دیدند... مظفریت و نصرت فرقه [دموکرات] را با ملاحظات سابق‌الذکر درین دانسته که بموجب این مشروحه، اخطار نماید که تهیه حرکت را دیده، ضمناً با دستورالعملهای خود کمیته تبریز را منظم نموده و تا رسید این ورقه خبر تلگرافی با ارسال وجه مصارف مسافرت خواهد رسید.» نگاه کنید به ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت***. صص ۲۲۶ تا ۲۲۹.

۲۰۰ـ ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت***. صص ۲۱۶ و ۲۱۷.

۲۰۱ـ ***حبل‌المتین***، شماره ۱۵. ۲۸ رمضان ۱۳۲۸ هجری. این نامه و متن دیگر تلگراف‌ها و اسناد مربوط به موضوع آن حکم، به همت ایرج افشار در ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت*** صص ۲۰۷ـ۲۱۷ جمع آمده است.

۲۰۲ تا ۲۰۴ـ برای مأخذ همه‌ی آن نقل قول‌ها، نگاه کنید به ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت***. صص: ۲۰۹ و ۲۱۴ و ضمیمه صفحه ۳۶۶ـ۱۰.

۲۰۵ـ ***حبل المتین***، شماره ۱۵ـ۲۸ رمضان ۱۳۲۸ هجری، نیز نگاه کنید به ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت***. ص ۲۱۴.

۲۰۶ـ برای همه متن این نظامنامه و دیگر اسناد مربوط به فرقه‌ی دموکرات نگاه کنید به بخش دهم کتاب ارزنده و پرفایده‌ی ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت***. ظاهراً نظامنامه و مرامنامه‌ی فرقه دموکرات با آن که مدت‌ها بود که نوشته و چاپ شده بود، بطور علنی منتشر نگردید. شیخ ابراهیم زنجانی از اعضای فرقه‌ی دموکرات در نامه‌ای که بعد از قتل بهبهانی و حرکت تقی‌زاده از تهران به او نوشت، (تقی‌زاده این زمان در تبریز بود و ذکاالملک فروغی رئیس مجلس شده، کابینه‌ی مستوفی‌الممالک بر سر کار بود) به این موضوع اشاره کرد: «نظامنامه و مرامنامه طبع شده. اگر مقتضی شد باید علنی شود. بنده عقیده‌ام مدتها است بر علنی بودن است. فعلاً چند روز است اختلاف رو بضعف گذاشته، ائتلافی نمایان است.» ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت***. ص ۳۳۹. مازندرانی در همان نامه‌ای که در ۲۸ رمضان ۱۳۲۸ قمری در شماره ۱۵ ***حبل‌المتین*** منتشر شد و مطالب آن مکرر مورد بحث ما قرار گرفته است، درباره‌ی فعالیت فرقه‌ی دموکرات می‌نویسد: «یازده فصل از مقاصد آنها [منظور فرقه‌ی دموکرات و دموکرات‌هاست] که روی کاغذ زرد طبع شده بود و چون جلوگیری کردیم، جمع کردند، اگر دیده بودید... نادم [می‌شدید] و انگشت عبرت بدندان میگرفتید.»

۲۰۷ـ نامه‌ی شیخ محمد خیابانی به تقی‌زاده، به تاریخ ۲۱ شوال ۱۳۲۸ هجری. نگاه کنید به ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت***. ص ۳۴۶.

۲۰۸ و ۲۰۹ـ *مجلس اول و بحران آزادی*. صص ۷۲ و ۲۲۸. در صفحه‌ی ۷۲ در «ترکیب انجمنی که در کاخ گلستان گرد آمد»، ذکر شده است: «هیئت وزیران و عضدالملک، سه مجتهد طباطبایی و بهبهانی و شیخ فضل‌الله، گروه منتخب مجلسیان از جمله نمایندگان تجار و وکلای آذربایجان جملگی به دربار آمدند.»

۲۱۰ـ آدمیت در *فکر دموکراسی اجتماعی* می‌نویسد: «گزارش وقایع مشهد بقلم دکتر احمدخان، ضمیمه یادداشتهای رابینو، سید محمد طالب‌الحق آخوند استبدادطلبی بود. سابقه کار او را دکتر احمدخان نوشته است. بگفته او...» حاشیه‌ی ص ۱۴۱ *فکر دموکراسی*. اما نام نویسنده‌ی این گزارش که با عنوان «تفصیل وقایع مشهد» ضمیمه‌ی یادداشت‌های رابینو در کتاب *مشروطه گیلان* به کوشش محمد روشن چاپ شده است، نامعلوم است. قطعاً دکتر احمدخان نویسنده‌ی آن نیست. او این گزارش را با عکسی که از ملک‌الشعرای بهار رسیده بود برای ادوارد براون فرستاده بود و کاظم‌زاده ایرانشهر آن را به‌خط خود برای براون استنساخ کرد. دکتر احمدخان در دو نامه‌ای که به‌تاریخ ۱۳ فوریه به براون فرستاده است به این موضوع تصریح کرده است: «عکس جناب ملک‌الشعرای بهار رسید با یک جزوه شرح توپ بستن بحرم مطهر حضرت ثامن‌الائمه ع... جزوه مذکور از محل موثقی رسیده، از کسانی که خودشان در بمباردمان در بست متحصن بوده‌اند و خیلی بسیار صحیح و محل اعتماد تام است.» نگاه کنید به *مشروطه گیلان*. ص ۹۹ و مقدمه‌ی آن ص ۱۱. و نیز نگاه کنید به اطلاعات مفیدی که در همین مورد در پیش‌گفتار حسن جوادی بر "نامه‌هایی از تبریز" آمده است. *نامه‌هایی از تبریز*. ادوارد براون. چاپ دوم. ۱۳۶۱. ص ۲۳. در این پیش‌گفتار، یک اشتباه مهم رخ داده است که باید تصحیح گردد و آن این است که تقی‌زاده پس از واقعه‌ی قتلِ آیت‌الله بهبهانی و متهم شدن به شرکت در توطئه‌ی قتل او از ایران به استانبول رفت، نه پس از واقعه‌ی قتل اتابک امین السلطان. جوادی در پیش‌گفتار خود نوشته است: «پس از فتح تهران بدست مجاهدان، تقی‌زاده مدتی بعنوان وکیل دوره دوم مجلس در تهران میماند تا واقعهٔ قتل اتابک پیش میاید و او را نیز در این توطئه متهم میکنند. پس تقی‌زاده در اواسط رجب ۱۳۲۸ قمری (ژوییه ۱۹۱۰) به تبریز می‌رود و پس از سه چهار ماه روانهٔ استانبول میگردد و...» همان مأخذ، صفحه ۲۰ پیشگفتار.

۲۱۱ـ *مشروطه گیلان*. بخش دوم: تفصیل وقایع مشهد. صص ۸۷ و ۸۸ و نیز نگاه کنید به *فکر دموکراسی اجتماعی* ص ۱۴۱.

۲۱۲ـ *نامه‌هایی از تبریز*. ص ۱۷۰. نامه‌ی مورخ ۲۳ صفر ۱۳۳۰ قمری

(۱۲ فوریه ۱۹۱۲ میلادی). نویسنده‌ی نامه مشخص نیست. براون آن را ضمیمه‌ی نامه‌ی شماره ۱۵ که حسین کاظم‌زاده ایرانشهر آن را برای او فرستاده بود، دریافت کرد. نگاه کنید به همان کتاب ص ۱۵۷.

۲۱۳ـ **سفرنامه *صنیع‌الدوله*** مشهور به اعتمادالسلطنه. به کوشش محمدگلبن. چاپ اول. تهران. ناشر: انتشارات سحر. ص ۲۱.

۲۱۴ـ مجله ***یادگار***. سال سوم. شماره ششم و هفتم. صفحه ۱۲۲. نیز نگاه کنید به آدمیت فریدون: ***مجلس اول و بحران آزادی***. ص ۱۷۷.

۲۱۵ـ ***مجلس اول و بحران آزادی***. ص ۱۴۳.

۲۱۶ـ ***صوراسرافیل***، شماره ۱۵ (۲۹ رمضان ۱۳۲۵ قمری) در صفحه‌ی اول این شماره زیر عنوان «تشکر» آمده است: «از عموم برادران وطنی که در موقع توقیف روزنامه اظهار همراهی فرموده‌اند کمال امتنان را حاصل نموده... ولی همانطور که کتباً و تلگرافاً خدمت همه معروض داشته‌ایم، چون حکم از مجلس مقدس شوری صادر شده بود و امر مجلس عجالتاً در حکم قانون است، مخالفت با آن با تقوای دورهٔ آزادی مباینت دارد و حُب قانون و وطن، راهی برای تشبثات مخالفانه نمیگذارد.»

۲۱۷ـ این اعلان دو هفته بعد از انتشار خبر قتل امین السلطان در ***صوراسرافیل***، در بعضی از نسخ آن منتشر شده است. خبر قتل او با عنوان «اتفاق شب یکشنبه» در ***صوراسرافیل*** شماره ۱۲ (پنجشنبه ۲۶ رجب ۱۳۲۵ قمری) در صفحه ۶ درج گردید با این آغاز: «تقریباً دو ساعت ونیم از شب یکشنبه ۲۲ رجب گذشته وزیر داخله (میرزا علی اصغرخان اتابک اعظم)... بدست عباس آقا نام پسر حاج محمد آقای آذربایجانی... مقتول شد...»

۲۱۸ و ۲۱۹ـ ***صوراسرافیل***. شماره ۱۲ (پنجشنبه ۲۶ رجب ۱۳۲۵ قمری). صص ۲ و ۳.

۲۲۰ـ ***صوراسرافیل***. شماره ۱۳ (پنجشنبه ۳ شعبان ۱۳۲۵ قمری) ص ۱.

۲۲۱ـ صوراسرافیل. شماره‌ی ۱۴ (پنجشنبه ۱۰ شعبان ۱۳۲۵ قمری) ص ۲.

۲۲۲ـ کسروی، سید احمد: ***تاریخ مشروطه ایران***. چاپ شانزدهم. ص ۱۹.

۲۲۳ـ از جمله نگاه کنید به دولت‌آبادی، یحیی: ***حیات یحیی***. جلد اول. صص ۱۸۱-۱۸۲ و... نیز نگاه کنید به ناظم‌الاسلام کرمانی. ***تاریخ بیداری ایرانیان***. بخش اول. صص ۴۳۱ و ۴۳۲، و نگاه کنید به ***خاطرات احتشام‌السلطنه***. صص ۳۱۸-۳۲۴ و ۳۲۵.

۲۲۴ـ این کتاب با عنوان: «**زندگینامه پیر معارف، رشدیه، بنیانگذار فرهنگ نوین ایران**» تألیف و نگارش فخرالدین رشدیه، جزو انتشارات هیرمند در ۱۳۷۰ شمسی در تهران منتشر شده است.

۲۲۵ـ کرمانی، ناظم‌الاسلام: ***تاریخ بیداری ایرانیان***. بخش اول. ص ۳۲۲.

۲۲۶ـ در صفحه‌ی پنج «صورت خرج و داده انجمن ایالتی گیلان» چنین ضبط شده است: «مخارج آوردن میرزا حسن رشدیه در وجه مجاهدین ـ پانزده تومان» نگاه کنید به کتاب **مشروطه گیلان** ص ۲۵۴. این صورت‌حساب‌ها که به همت محمد روشن در چاپ اخیر **مشروطه گیلان** منتشر شده است، جدا از آن که «نشانه بیدار دلی و هشیاری مردم و رهبران انقلاب مشروطیت در گیلان است.» (صفحه‌ی هفت پیشگفتار) از اسناد باارزش و در نوع خود کم‌نظیری است که در سال‌های اخیر منتشر شده است. در پایان این صورت‌حساب‌ها چنین آمده است: «کتابچه عایدات و مصارف ریولسیون گیلانات است که ابتدا از ۱۶ محرم بیچی ئیل ۱۳۲۷ [قمری] با آن هنگامه عبرت‌انگیز شروع شده و بعون‌الله بمرامات ملی موفق گشته، همت غیورانه ملی ملت چندین هزار ساله ایرانیت را در استرداد حقوق حقه خودشان بتمام دنیا آشکار داشته‌اند. محض اطلاع هموطنان عزیز بطبع رسیده است تا افراد هموطنان مستحضر شده باشند.»

۲۲۷ـ کرمانی، ناظم‌الاسلام: ***تاریخ بیداری ایرانیان***. بخش اول. ص ۴۳۱.

۲۲۸ـ هدایت، مخبرالسلطنه: ***گزارش ایران***. صص ۱۸۸ و ۱۸۹.

۲۲۹ـ اصل دوم متمم قانون اساسی، تصریح دارد که تشخیص موافقت یا مخالفت قوانین مصوب مجلس به عهده مجتهدان است. مجلس متن پیشنهادی شیخ فضل‌الله را با تغییراتی به تصویب رساند و برای این که بهانه به دست مخالفان ندهد، خارج از نوبت و پیش از آن که متمم قانون اساسی به صحه‌ی شاه برسد، در هشتم جمادی‌الاول ۱۳۲۵ قمری، آن را با یادداشت زیر برای درج و نشر به روزنامه‌ی مجلس فرستاد: «مورخه‌ی ۸ جمادی‌الاول ۱۳۲۵. جناب مستطاب شریعت مآب، مدیر محترم روزنامه مجلس، سلمه‌الله تعالی. بملاحظه بعضی از مصالح و اطمینان قلوب، این فصل که در ورقه علیحده، لفاً فرستاده میشود، در مجلس محترم شورای ملی تصویب شده که در قانون اساسی، ضمیمه شود. متمنی است مقرر دارید در روزنامه مجلس درج نمایند. زیاده زحمتی نیست. (مجلس شورای ملی ایران)، نگاه کنید به: ***روزنامه مجلس***، شماره ۱۲۲، چهارشنبه ۱۴ جمادی‌الاول ۱۳۲۵ قمری. به نقل از مقدمهٔ هما رضوانی، بر ***لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری***. ص ۱۸.

۲۳۰ـ کسروی. *تاریخ مشروطه*. ص ۳۷۴.

۲۳۱ـ این که بعضی‌ها گمان کرده‌اند که شیخ فضل‌الله با طباطبایی تعهدی نکرده است و طباطبایی برای فرو نشاندن خشم مردم، موضوع تعهد را جعل کرده است، ظاهراً نباید درست باشد. دو روز بعد از ماجرای تحصن در حضرت عبدالعظیم، در ۱۱ جمادی‌الاول ۱۳۲۵ قمری، بهبهانی در مجلس، در حضور طباطبایی به ماجرای این تعهد و پیشینه‌ی آن چنین اشاره کرد: «چند روز قبل پاره‌ای گفتند که بعضی‌ها در صدد تخریب این مجلس هستند و پاره‌ای اقدامات میکنند، و بطوری اظهار شد که بر ما هم امر مشتبه شد. این بود که پاره‌ای اقدامات شد که مبادا بی‌احترامی نسبت باهل علم صادر شود. همه قسم جلوگیری شد که شرافت اهل علم واضح و احترام تمام آنها هم لازم است. ولی یک وقتی کار از دست بیرون میرود و جمهورِ مردم عقیده‌شان این میشود که اینگونه اشخاص در صدد برهم زدن مجلس هستند. و در حقیقت این اتفاق جمهور بود و تمام مردم لازم میدانند که همه قسم حمایت از مجلس نمایند. تمام این داد وبیدادها بجهت این بود که مردم این مرد [منظور شیخ فضل‌الله است] را مخالف مجلس می‌دانستند. این بود که آقا هم پذیرفتند و رفع غائله شد... حالا با وجود آن تعهد، سبب عدول چه بود؟... پس این رفتن سبب میخواهد. اگر منشأ دارد باید رفع کرد، و اگر منشأ ندارد، چرا رفتند؟ با آن تعهداتی که با آقای آقا سید محمد [طباطبایی] کردند، دیگر این مخالفت چه بود؟ اگر بد بود چرا کردند؟ و اگر خوب بود، دیگر این مخالفت چیست؟» نگاه کنید به ***روزنامه مجلس*** شماره‌ی ۱۲۱. دوشنبه ۱۲ جمادی‌الاول ۱۳۲۵ قمری. به نقل از مقدمهٔ هما رضوانی بر *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*. ص ۱۶ و ۱۷.

۲۳۲ـ *صور اسرافیل*، شماره‌ی ۵ پنجشنبه ۱۵ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ قمری. ص ۴.

۲۳۳ـ *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*. به کوشش هما رضوانی. نشر تاریخ ایران. ۱۳۶۷. ص ۶۳.

۲۳۴ـ نوری، شیخ فضل‌الله: رساله حرمت مشروطه یا پاسخ به سؤال از علت موافقت اولیه با مشروطیت و مخالفت ثانویه با آن. نگاه کنید به: ***رسایل مشروطیت*** (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت). به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد. انتشارات کویر. تهران ۱۳۷۴. صص ۱۵۹ و ۱۶۰.

۲۳۵ـ *صوراسرافیل*. شماره‌ی ۵. ۱۵ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ قمری. صص ۵ و ۶.

۲۳۶ و ۲۳۷ـ شریف کاشانی، محمدمهدی: ***واقعات اتفاقیه در روزگار***. جلد

اول. ص ۱۵۷.

۲۳۸ـ ***حیات یحیی***. جلد ۲. ص ۱۸۷.

۲۳۹ـ برای تمام آن متن نگاه کنید به: ***واقعات اتفاقیه در روزگار***. جلد اول. ص ۱۶۰. شریف کاشانی درباره‌ی نوشته‌ی رشدیه شرحی مختصر نوشت که به خواندنش می‌ارزد: «عصر امروز [ظاهراً عصر روز شنبه سی‌ام ذی‌الحجةالحرام ۱۳۲۵ قمری]، جناب مستطاب شریعت مآب، حاجی میرزا حسن رشدیه در باب چوب زدن قاتلین فریدون شرحی مرقوم داشته، بجهت داعی فرستاده که درواقع موجب حیرت است. خیلی بموقع دید، که در تاریخ ثبت و ضبط شود. چون فقره‌ای تازه و شنیدنی است. [رشدیه] مرقوم فرموده‌اند: "امروز دیدم که جمعی را در عدلیه بجرم قتل فریدون چوب میزنند. یعنی از استنطاق بمقصود نرسیده، باستعمال شلاق پرداخته‌اند. لازم دیدم که یکی از معجزات حقیقت اسلام را بجنابعالی که مورخ وقایع ایام این ملک هستید عرض کنم...' نگاه کنید به همان متن و به همان صفحه.

۲۴۰ـ مجدالاسلام کرمانی در جایی، در پاسخ کسی که از او درباره‌ی روحانیون ایران و موقعیت آنان پرس وجو می‌کرد، درباره‌ی تبریز، علمای آن جا و رشدیه این‌گونه قضاوت کرده است: «از حالت آذربایجان خبر ندارم و علمای آنجا را نمیشناسم مگر حاجی میرزا حسن [رشدیه] که آخوند احمقی است و اگر سائرین هم مثل او باشند، از آنها خیلی باید ترسید.» ***سفرنامه کلات***. ص ۴۲۲. حسین جودت می‌نویسد: رشدیه «عقاید سیاسی خاصی نیز داشت. پس از آنکه با رؤسای انقلاب گیلان، توفیق ملاقات حاصل کرد، پیشنهادش این بود که یک نفر از علمای اعلم و مجتهدین اولوالعظم را به سلطنت انتخاب کنند تا کارِ کشور سرانجام گیرد، زیرا که بمحض نشستن به تخت، فتوائی صادر خواهد کرد، مبنی بر تحریم کلیه امتعه خارجه. دولتهای خارجی مستأصل شده، متوسل باو میشوند، بشرطها و شروطها، استعمال امتعه را آزاد خواهد کرد و همیشه حکمش بر خارجیان رواست. این یک فکر، یک فکر دیگر هم در کله‌های تندروان انقلاب، ببین تفاوت ره از کجاست تا بکجا.» نگاه کنید به: حسین جودت. ***یادبودهای انقلاب گیلان و تاریخچهٔ جمعیت فرهنگ رشت***. چاپ اول. ۱۳۵۱. ص ۱۳۰.

۲۴۱ـ نیما در ۱۱ اردیبهشت ۱۳۲۷ سرود: یاد بعضی نفرات / روشنم می‌دارد: اعتصام یوسف، / حسن رشدیه. / قوتم می‌بخشد / ره می‌اندازد / و اجاق کهن سرد سرایم / گرم می‌آید از گرمی عالی دمشان. / نام بعضی نفرات / رزق روحم شده است... ***مجموعه کامل اشعار نیما یوشیج***، فارسی و طبری. تدوین

سیروس طاهباز. انتشارات نگاه. چاپ دوم. ۱۳۷۱. ص ۴۳۶.

۲۴۲ـ *نامه‌هایی از تبریز*. صص ۱۸۲ـ۲۲۲ تا ۲۲۵. نیز نگاه کنید به صص ۸۸ـ۹۲ـ۹۳ـ۱۶۸. خانم هما ناطق، در مقاله‌ای با عنوان «مشروطیت و نهادهای فرنگی مآب تبریز.» (مجله‌ی دبیره. شماره ۲. زمستان ۱۳۶۶) احتمال داده بودند که ممکن است مدیر این مدرسه ثقة‌الاسلام تبریزی بوده باشد. اخیراً در کتاب تازه و ارزشمندشان با نام *کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران*، درباره‌ی مدرسه سعادت و مدیر آن حاجی علی چنین نوشته‌اند: «اما، با نام حاجی علی خان، ما نخست حاجی علی ثقة‌الاسلام را می‌شناسیم که سردسته فرقه شیخی بود... دیگر حاجی علی دوا فروش را به خاطر داریم... دور نیست، مدیر سعادت همین حاجی علی خان دوافروش باشد که در دهم محرم ۱۳۳۰ (۲ ژانویه ۱۹۱۲) همزمان با ثقة‌الاسلام کشته شد.» ص ۷۸ همان کتاب. نیز نوشته‌اند: «شگفت‌آور است که در هیچیک از نوشته‌های دوره مشروطه، موافق یا مخالف، شرحی از مدرسه لقمانیه و سعادت نیامده است... چنانکه تا امروز نمی‌دانیم که این حاجی علی درواقع که بود؟» نگاه کنید به هما ناطق: *کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران*. چاپ اول. پاریس ۱۳۵۷. انتشارات خاوران. ص ۸۰.

در *نامه‌هایی از تبریز*، اطلاعات مهمی درباره‌ی این مدرسه و مدیر آن، نیز در خاطرات تقی‌زاده: *زندگانی طوفانی*، اشاراتی درباره‌ی لقمانیه و مدرسه سعادت و مدیر آن که داروخانه‌ای به‌نام ناصری داشت، آمده است. چند نکته جزئی دیگر هم باید در ربط با نوشته‌ی خانم ناطق تصحیح گردد: این حاجی علی دوافروش را با ثقةاسلام در ده محرم اعدام نکردند. او را چند روز بعد و با عده‌ای دیگر به دار کشیدند. دیگر آن که مدرسه‌ی سعادتی که در نوشته‌ی مخبرالسلطنه هدایت، *گزارش ایران*، نام آن آمده است، هیچ ربطی به مدرسه سعادت تبریز ندارد. اشاره‌ی هدایت به مدرسه‌ی سعادت تهران است. از همه‌ی اینها مهم‌تر «صورت لایحه‌ای است» از شاگردان مدرسه‌ی «سعادت» تبریز که نزدیک به ۵ ماه پس از به توپ بستن مجلس ملی، در شماره ۱۹، سال سوم روزنامه *انجمن* تبریز، (چهاردهم شوال ۱۳۲۶ قمری) منتشر شد. این لایحه نشان می‌دهد که مدرسه‌ی «سعادت» تا پیش از استبداد صغیر، یکی از فعال‌ترین مدارس تبریز بوده است و بعد از به توپ بستن مجلس، به دست عوامل استبداد به تاراج رفت و ویران شد. در جنگ و جدال تبریزیان با عوامل استبداد، هنگامی که اداره‌ی شهر تبریز به دست مشروطه‌خواهان افتاد، شاگردان مدرسه‌ی «سعادت» در شوال ۱۳۲۶ قمری به نمایندگی از سوی همه‌ی شاگردان

مدارسِ آن شهر به محل *انجمن* تبریز رفتند و از نمایندگان شهر خواستند که مدارس ویران را آباد و دائر کنند تا در کار آموزش وقفه‌ای ایجاد نشود. در همان لایحه‌ای که در محل انجمن خواندند، چنین گفتند: «... افسوس که مدارس ما بکلی بواسطهٔ پارهٔ از مفسدین و مستبدین، در دست جهال و از دنیا بیخبران بتاراج رفته و عموم شاگردان بی‌تحصیل بی‌تربیت مانده، لهذا هیئت شاگردانِ مدرسه سعادت جمع و شرفیاب... شده از طرف شاگردان مدارس عموماً، و مدرسه سعادت خصوصاً، بعد از اظهار تظلم، هزاران تشکرات تقدیم مینمائیم و امیدواریم... مشروطه ما پایدار بشود. اصحاب خبرت و بصیرت را معلوم و پرواضح است مشروطه‌ای که بتقویت سفرا و تحصن قونسولخانه‌های اجنبی تحصیل بشود، عاقبتش چنان نتیجهٔ وخیم خواهد داد که همه دیدیم. مشروطه باید بسعی و مجاهدتِ خودِ ملت تحصیل شود. ولی علت عمدهٔ ترقی و پیشرفت ننمودن مشروطه و ذلت ملت راجع بمبدأ واحد و منشأ مفرد است و شبهه نیست که آن مبدأ... همانا عبارت از بی‌علمی است... مشروطه ما تنزل نکرد مگر بواسطه بی‌علمی. هرگاه ما هم مثل سایر ملل متمدنه علم داشتیم، مملکت ما در اول دوره مشروطیت ترقی [می‌کرد] و دچار اینگونه صدمات نمیشد. پس ماراست که پیش از وقت تدارک خودمان را جهت انقلاب مشروطیت خود بنمائیم و مدارسِ عالیه تأسیس کنیم و در ترویج معارف و پیشرفت مدارس سعی بلیغ بکار بریم.» نگاه کنید به همان شماره روزنامه *انجمن*. صص ۱ و ۲.

۲۴۳ـ مخبرالسلطنه، ***خاطرات و خطرات***. ص ۱۶۶.

۲۴۴ـ احتشام‌السلطنه: ***خاطرات***. ص ۶۳۴.

۲۴۵ـ مجدالاسلام کرمانی: ***تاریخ انحطاط مجلس***. ص ۲۸۸.

۲۴۶ـ مجدالاسلام کرمانی: ***تاریخ انحطاط مجلس***. ص ۲۹۱. نیز نگاه کنید به دولت‌آبادی. ***حیات یحیی***. جلد ۲. صص ۲۴۲ و ۲۴۳.

۲۴۷ـ مجدالاسلام کرمانی. همان مأخذ. همان صفحات.

۲۴۸ـ دولت‌آبادی. همان مأخذ. همان صفحات.

۲۴۹ـ ترس‌خوردگی‌های او را، سعیدی سیرجانی در یادداشتی که با عنوان «چند نکته» بر بخش دوم ***تاریخ بیداری*** نوشته است، نشان داده است. (صص ۳۶ تا ۷۳). یادداشت‌های ناظم‌الاسلام در دوره‌ی تسلط خودکامگی محمدعلی‌شاه، رنگ و بویی دیگر می‌گیرد. به همین جهت در استناد به نوشته‌های او در این دوره و قضاوت‌هایش باید محتاط بود. همین موضوع درباره‌ی بخشی از نوشته‌های همشهری دیگر او مجدالاسلام کرمانی که در همین دوران به نگارش درآمده است، صدق

می‌کند. در پایان *تاریخ انحطاط مجلس* می‌نویسد: «تاریخ ۲۹ شعبان از سال ۱۳۲۶ در قریه تجریش... با نهایت خوف و وحشت از مراقبت خفیه‌نویسان درباری به اختتام این کتاب موفق شدم.» *تاریخ انحطاط مجلس*. ص ۲۹۵.

۲۵۰ـ در متن *تاریخ بیداری* به‌تصحیح سعیدی سیرجانی عبارت نقل شده با علامت پرسش، این گونه ضبط شده است: «برای یک نفر فریدنی [؟] که کشته شد.» (علامت پرسش از سعیدی سیرجانی است). اما فریدن غلط است و صحیح آن، همان گونه که ما آوردیم، فریدون است و عبارت به ماجرای او و مسئله‌ی مجازات قاتلانش اشاره دارد. متن کتاب باید تصحیح شود. نگاه کنید به *تاریخ بیداری ایرانیان*. بخش دوم. جلد چهارم. ص ۲۳۷.

۲۵۱ـ مجدالاسلام کرمانی: *تاریخ انحطاط مجلس*. ص ۲۹۲.

۲۵۲ـ روزنامه‌ی *صبح صادق*. شماره‌ی ۵۹. دوشنبه ۵ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ قمری. به نقل از *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*. به کوشش هما رضوانی. ص ۱۹ مقدمه.

۲۵۳ـ ناظم‌الاسلام کرمانی: *تاریخ بیداری ایرانیان*. بخش دوم. جلد چهارم. ص ۱۳۲ تا ۱۳۵. ناظم‌الاسلام فقط بخشی از آن نوشته را در تاریخش آورده است، بقیه‌ی مطلب را سیرجانی از **روزنامه مجلس** نقل کرده است. (ص ۱۳۳)

۲۵۴ـ آدمیت: *مجلس اول و بحران آزادی*. ص ۱۱۷.

۲۵۵ و ۲۵۶ـ *واقعات اتفاقیه در روزگار*. جلد اول صص ۱۳۴ـ۱۳۵.

۲۵۷ـ احتشام‌السلطنه: *خاطرات*. صص ۶۲۸ و ۶۲۹.

۲۵۸ و ۲۵۹ـ *واقعات اتفاقیه در روزگار*. به ترتیب نگاه کنید به صص ۱۴۱ و ۱۴۲ و ۱۳۵.

۲۶۰ـ احتشام‌السلطنه: *خاطرات*. صص ۶۳۱ و ۶۵۰.

۲۶۱ـ *راهنمای کتاب*، ۱ (۱۳۳۷): صص ۱۱۸ـ۱۱۳. نیز نگاه کنید به *زندگانی طوفانی* صص ۶۴۱ تا ۶۴۷.

۲۶۲ـ می‌نویسد: اگر از من بپرسند که سهم بزرگ در نهضت مشروطه عاید چه کسی است، به عقیده من هیچ‌کسی بیش از مرحوم آقا سید عبدالله بهبهانی سهمی ندارد و آقا میرسید محمد طباطبایی، این دو نفر مجتهد طهران. ولی بهبهانی خیلی خیلی بلکه صد برابر سهمش زیادتر است...»، «در نهضت مشروطیت... به عقیده من از یک جهات سهم او نود درصد بود. ولی تأثیر آقا میرسید محمد طباطبایی در بین مردم خیلی بود» *زندگانی طوفانی* صص ۳۲۱ و ۳۲۲.

۲۶۳ـ احتشام‌السلطنه: **خاطرات**. ص ۱۲۴.

۲۶۴ـ دولت‌آبادی، یحیی: **حیات یحیی**. جلد اول. صص ۴۴ و ۵۰ و ۵۱.

۲۶۵ـ زنجانی، شیخ ابراهیم: «سرگذشت زندگانی من»، خطی. صص ۱۳۳ و ۱۳۵ و ۱۳۶. عکسی از این نسخه به همت استاد یان ریشارد، استاد زبان و ادبیات فارسی، در اختیارم قرار گرفته است که به کتابخانه‌ی مطالعات ایرانی در لندن اهدا گردید. اصل نسخه که ظاهراً از روی خط شیخ ابراهیم زنجانی کتابت شده است و کامل هم نیست، در کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران موجود است و از دست‌رس افراد خارج. اگر زحمات و همراهی‌های دکتر احسان نراقی، مهندس خلیل محلوجی و لطف و گشاده‌دستی استاد یان ریشارد نبود، دست‌رسی من به این مأخذ ارزنده، امکان‌پذیر نمی‌شد.

۲۶۶ـ دولت‌آبادی، یحیی: **حیات یحیی**. جلد اول. صص ۱۳۶ و ۱۳۷.

۲۶۷ـ متن این نامه در روزنامه‌ی ***قانون*** شماره ۲۰ منتشر شده است. نیز نگاه کنید به فریدون آدمیت: **شورش بر امتیازنامه رژی**. چاپ اول. ۱۳۶۰. انتشارات پیام. ص ۱۴۰ و حاشیه همان صفحه.

۲۶۸ و ۲۶۹ـ احتشام‌السلطنه: **خاطرات**. صص ۲۴۳ و ۲۴۴ و ۵۷۰.

۲۷۰ و ۲۷۱ـ کرمانی، مجدالاسلام. ***تاریخ انحطاط مجلس***. صص ۲۸۴ و ۲۸۸.

۲۷۲ـ شهرستانی، ابی‌الفتح محمدبن عبدالکریم: ***الملل والنحل***. [متن عربی]. تحقیق: محمدسید کیلانی. الجزءالاول. دارالمعرفة بیروت. صص ۱۲ و ۱۳. نیز نگاه کنید به ترجمه‌ی فارسی ملل و نحل به نام ***توضیح الملل***. تحریر: مصطفی خالقداد هاشمی. با حواشی و تصحیحات سیدمحمدرضا جلالی نائینی. جلد اول. تهران. ۱۳۷۳. چاپ چهارم. انتشارات اقبال. صص ۲۶ و ۲۷. پیداست که عبارتِ «ملت مجوس» به دین و آیین ایرانیان و فارسیانی اشاره دارد که مسلمان نبودند. این که بعدها، «امت» و «ملت»، در پاره‌ای از نوشته‌ها، به‌جای هم یا به‌صورتِ مترادف به کار رفته‌اند، موضوع دیگری است که باید در جای دیگری بررسی شود. در متون کلاسیک، کاربرد این کلمات و چند و چون مفاهیم آنها، مشخص بود. دیگر آن که «امت» در همان معنای قومی و نژادی، به‌طور کلی با دین و مذهب، بی‌ارتباط نبود. شهرستانی در تقسیم مردم جهان به چهار امتِ بزرگ: عرب، عجم، روم و هند به نزدیکی مذاهبِ امتِ هند و عرب و نزدیکی مذاهب امتِ عجم و روم، این گونه تصریح می‌کند و می‌گوید: «هند و عرب در مذهب نزدیکند و [بیشتر] میل ایشان ببیان

خاصیت‌های اشیاء [و حکم به] احکام [ماهیت‌ها] و چگونگی حقیقت و استعمال کارهای روحانی خواهد بود و روم و عجم در مذهب بهم نزدیک‌اند و رغبت ایشان بیان طبیعت‌های اشیاء و واضح ساختن حکمت‌های چندی و چگونگی هر چیز و استعمال امور جسمانی میباشد.» نگاه کنید به: ***توضیح الملل***. صص ۲٦ و ۲۷. نیز نگاه کنید به متن عربی‌الملل والنحل. ص ۱۲. در ***کشف المحجوبِ*** ابویعقوب سجستانی، از امت به معنی مردمان عصر و از «سیاست شریعی»، این گونه سخن گفته شده است: «و طبیعت را از نَفس مدد کشیدنی دیگرست شریف‌تر همه، و آن ریاست یافتن است بر آن کسان که در عصر او باشند، و این یافتن سیاست شریعی بود که بدان آرامش امت بود. از پسِ یکدیگر، در هر زمانی.» و روشن‌تر از آن چه که نقل کردیم، «امت» و «ملت» را این گونه به کار می‌برد و می‌گوید در این که رسولی رسولِ پیشین را تصدیق کند «فایده‌ای بزرگ است، و آن، آن است که اُمتان چون بینند که این پیغمبر، پیغمبران ایشان را براست داشت... ایشان را دشمنی او کم شود... اگر او منکر شود پیغمبران پیشین را، بدان رسول عداوت ایشان محکم شود و از او نفرت گیرند. و هرکه بر عداوت بیستاد از ایشان، جمله آن بودند که نشناختند از پیغمبران خویش بجز از تقلید محض دور از حقیقت، تا بر بیراهی دلیر شدند و استکبار کردند در آمدن اندر طاعتِ او و پذیرفتنِ ملت [شریعت] او، تا زیانکاران شدند...» نگاه کنید به: سجستانی، ابویعقوب: ***کشف المحجوبِ***، رساله در آئین اسماعیلی از قرن چهارم. با مقدمه هنری کربن. تهران ۱۳٦۷. ناشر: کتابخانه طهوری. ص ۴۹ و ۷۴.

۲۷۳ـ زنجانی، شیخ ابراهیم: «سرگذشت زندگانی من.» خطی، نسخه عکسی. ص ۲۳۵.

۲۷۴ـ برای آن نمونه‌ها نگاه کنید به: ***لغت‌نامه دهخدا***، ذیل ملت و دولت، نیز نگاه کنید به: بیهقی، ***تاریخ بیهقی***. به کوشش خلیل خطیب رهبر. جلد اول. تهران. ۱۳٦۸. انتشارات سعدی. ص ۱۵۲.

۲۷۵ـ نیشابوری، معین‌الدین محمد بن محمود: ***تفسیر بصائر یمینی***. به تصحیح علی رواقی. تهران. ۱۳۵۹. انتشارات بنیاد فرهنگ. صص ۸۷ و ۱۰۱.

۲۷٦ـ میبدی، ابوالفضل رشیدالدین: ***کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار***، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. جلد دوم. چاپ چهارم. ۱۳٦۱. موسسه انتشارات امیرکبیر. ص ۲۰٦.

۲۷۷ـ خنجی اصفهانی، فضل الله بن روزبهان: ***سلوک الملوک***. به تصحیح محمدعلی موحد. چاپ اول. ۱۳٦۲. شرکت سهامی انتشارات خوارزمی. ص ۹۱.

۲۷۸ـ شهرستانی، ابی‌الفتح محمد بن عبدالکریم: ***الملل والنحل*** [متن عربی]. صص ۳۸ و ۳۹. نیز نگاه کنید به ترجمه‌ی فارسی ملل و نحل به نام ***توضیح الملل***. صص ۵۹ و ۶۰.

۲۷۹ـ خنجی اصفهانی: ***سلوک الملوک***. ص ۸۲. همچنین نگاه کنید به مقدمه‌ی ارزشمند و محققانه‌ی محمد علی موحد بر همین کتاب. صص ۲۹ تا ۴۰ مقدمه.

۲۸۰ـ یادداشتی که قوام‌السلطنه به سفارت انگلیس فرستاد تا آنها از برنامه‌ی قوام برای نخست‌وزیری مطلع شوند، در اصل به خط دیگری است و امضای ذیل صفحات «رقم احمد قوام» دارد. نگاه کنید به مقاله‌ی فخرالدین عظیمی با عنوان: «قوام‌السلطنه و سودای چیره‌گر قدرت»، در مجموعه‌ی ***هفتاد مقاله***. جلد اول، گردآوری یحیی مهدوی، ایرج افشار. چاپ اول. ۱۳۶۹. تهران. انتشارات اساطیر. صص ۲۵۰ و ۲۶۲ تا ۲۶۵. نیز نگاه کنید به توضیح گردآورندگان در همین صفحه ۲۶۵.

۲۸۱ـ بهار، محمدتقی «ملک‌الشعرا»: ***سبک‌شناسی***. جلد سوم. چاپ پنجم. تهران. ۱۳۶۹. ناشر انتشارات امیرکبیر. ص ۳۷۸. در سال‌های اخیر، همایون کاتوزیان در مقاله‌ای با عنوان: «یادداشتی دربارهٔ ملت، ملی، ملی‌گرا و ناسیونالیسم» (منتشر شده در ***فصل کتاب*** شماره ۲ و ۳. تابستان و پاییز ۱۳۶۷. چاپ لندن)، حاصل تأملات پیشین خود را در باب ملت، ملی، ملی‌گرا به‌صورت مدون‌تری منتشر کرده است. کاتوزیان مقاله‌اش را با این بحث آغاز کرد که «لفظ ملت در گذشته به پیروان ادیان گوناگون اطلاق می‌شد. مانند "ملت مسلمان"، "ملت یهود"، "ملت مسیح" و... اما «ملت» رفته رفته مفهوم «مردم» را یافته بود و به مجموعه‌ی طبقات اجتماعی اطلاق می‌شد. لیکن مفهوم و محتوای اجتماعی این لفظ با واژه‌ی فرنگی ناسیون یا نیشن یکسان نبود... ناسیون در فرنگ مجموعه‌ی طبقات اجتماعی است به اضافه‌ی دولت که (در فرنگ) به‌نحوی از انحا مشروعیت خود را از طبقات اجتماعی گوناگون می‌گرفت. حال آن که در ایران لفظ ملت به کلی از واژه و استنباط سیاسی و اجتماعی دولت جدا بوده و اغلب به‌عنوان متضاد آن به کار می‌رفت... در نتیجه، ملی صفتی بود به‌معنایی که امروز اصطلاح «مردمی» را برای آن ساخته‌اند. و نزدیک‌ترین الفاظ فرنگی به آن واژگان «پوپولر» و «دموکراتیک» است. اما مفهوم دقیق اجتماعی آن «غیردولتی» و (هنگام برخورد ملت و دولت) «ضد دولتی» بود، نه به‌معنای «آنارشیست» بلکه به‌مفهوم ایرانیِ «ضداستبدادی» و این از آن جهت بود که دولت نماینده‌ی زیربنای استبدادی جامعه بود، و درنتیجه در فوق طبقات، یعنی در فوق

ملت، یعنی در فوق اجتماع قرار داشت (و نه فقط در رأس آن). در انقلاب مشروطه، از نیروهای ضداستبدادی تواماً به عنوان «ملیون» یاد می‌شد و از نیروهای استبدادی به‌عنوان «مستبدین و دولتی‌ها.» (*فصل کتاب* شماره ۲ و ۳، ص ۷ و ۸). بنابراین ملت در معنای دین و شریعت و مهم‌تر از آن اختلاف بین ملت (شریعت) با دولت (سلطنت)، در این مقاله مورد بررسی او قرار نگرفته است.

۲۸۲ـ عمادالعلماء خلخالی، سید عبدالعظیم: ***رساله در معنی سلطنت مشروطه***. چاپ شوال ۱۳۲۵ قمری در دارالخلافه طهران. ص ۲۵. (دست‌رسی من به یک کپی از این رساله، به همت دوستم دکتر حمید دباشی امکان‌پذیر شد.)

۲۸۳ـ آخوندزاده، میرزا فتحعلی: ***مقالات***. گردآورده باقر مومنی. تهران. چاپ اول. ۱۳۵۱. انتشارات آوا. صص ۴۴ و ۴۵.

۲۸۴ـ آخوندزاده، میرزا فتحعلی: ***مکتوبات کمال‌الدوله***. با پیش‌گفتار حامد محمودزاده. چاپ باکو. انتشارات «علم» ۱۹۸۵. صص ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۴۳، ۱۳۶، ۱۵۲. نیز نگاه کنید به آخوندزاده میرزا فتحعلی: ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۳۳۲.

۲۸۵ـ نگاه کنید به یادداشت دکتر غلامحسین صدیقی در مجله‌ی ***راهنمای کتاب***، جلد ۱۲ (سال ۱۳۴۹) ۲۱، به نقل از ایرج افشار، ***قانون قزوینی***، چاپ تهران. ۱۳۷۰. ص چهل و نه. نیز نگاه کنید به ***رسائل مشروطیت***، (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت). به کوشش دکتر غلامحسین زرگری‌نژاد. تهران ۱۳۷۴. انتشارات کویر. ص ۲۵۹.

۲۸۶ـ تقوی، سید نصرالله: مقاله‌ی «سوال و جواب در فواید مجلس شورای ملی.» چاپ شده در ***رسائل مشروطیت***. صص ۲۶۹ تا ۲۷۲.

۲۸۷ـ اهرمی بوشهری، شیخ حسین: «***احیاءالملة***.» چاپ شده در ***رسائل مشروطیت***. صص ۲۸۶ و ۲۸۹ و ۲۹۰ و ۲۹۲. اما در مورد ملی به‌معنی مردمی، و این اشتباه در برداشت در فرهنگ بزرگ انگلیسی فارسی حییم هم رخ داده است. در این فرهنگ، democracy به حکومت ملی، democrat به طرفدار حکومت ملی و popular به «ملی»، و popularity به وجهه ملی ترجمه شده است. فرهنگ حییم شاید به‌جهت کاربرد وجهه ملی و وجاهت ملی، ملی را در برابر popular نشانده است. (در جایی دیگر ملی را معادل national هم آورده است).

حتی اگر در پاره‌ای کاربردها، در فارسی، توسعاً بتوان ملی را معادل popular گرفت، اما نمی‌توان به این نتیجه رسید که ملی به‌معنای مردمی و popular استعمال

می‌شده است و چنین استعمالی جنبه‌ی عام داشته است. کاتوزیان نوشته است: «... ملی صفتی بود به‌معنایی که امروز اصطلاح مردمی را برای آن ساخته‌اند و نزدیک‌ترین الفاظ فرنگی به آن، واژگان "پوپولر" و "دموکراتیک" است.» ***فصل کتاب*** شماره ۲ و ۳، صص ۷ و ۸). در **فرهنگ معین** برای ملی و کاربرد آن توضیحی آمده است که کم وبیش با جریان تاریخ معاصر در دوره‌های اخیر، مطابقت دارد: «در زبانهای اروپایی معادل ملی، national است، ولی به معنی دولتی (متداول در ایران) بکار می‌رود، زیرا دولت نماینده ملت است: صنایع ملی (national)، (یعنی صنایعی که در دست دولت است) [و] مدارس ملی (یعنی مدارس دولتی). [اما] در ایران ملی را به معانی مختلف و گاه متضاد بکار می‌بردند. الف ـ در موارد محدود به همان معنی national اروپائی، (یعنی دولتی) استعمال می‌کنند: صنعت ملی نفت. ب ـ به معنی آنچه که تعلق به یک یا چند فرد از افراد ملت دارد، نه همه ملت: مدرسه ملی.»

۲۸۸ـ نگاه کنید به: اصفهانی کربلایی، شیخ حسن: تاریخ دخانیه. به‌اهتمام رسول جعفریان. چاپ شده در: **سده *تحریم تنباکو***. به اهتمام موسی نجفی و رسول جعفریان. چاپ اول. تهران. ۱۳۷۳. ناشر: امیرکبیر. [دفتر دوم]. ص ۴۱. برای مأخذِ سخن شیخ فضل‌الله نوری، نگاه کنید به: ***رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری***. گرد آوردهٔ: محمد ترکمان. چاپ اول. ۱۳۶۲ ناشر: موسسه خدمات فرهنگی. جلد اول. ص ۲۲۱. «تاریخ الدخانیه»، در ۱۳۳۳ شمسی به همت ابراهیم دهگان، چاپ و منتشر شد. بعد از انقلاب ۱۳۵۷، کتابِ تاریخ دخانیه شیخ حسن کربلایی، با عنوانِ «تحریم تنباکو»، و به نام رضا زنجانی، یک بار دیگر به بازار آمد و نخستین‌بار مورد اعتراضِ فریدون آدمیت قرار گرفت و نوشت: این رضا زنجانی کیست؟ رسول جعفریان هم در چاپ تازه‌ای که از تاریخ دخانیه به دست داده، به همین موضوع اشاره کرد. اما نکته‌ی جالبی که از دید آدمیت و دیگران پنهان مانده است، این است که همین کتابِ ***تحریم تنباکو*** با مقدمه و به سعی و کوشش: جواد ـ س ـ هـ ـ و به‌نام مرحوم حجةالاسلام زنجانی در دی‌ماه ۱۳۳۳ شمسی، یعنی همان سال که متن تاریخ دخانیه ابراهیم دهگان منتشر گردید، انتشار یافت و در مقدمه‌ی کتاب، از زنجانی این گونه سخن گفته شد: «کتاب تحریم تنباکو... از تالیفات مرحوم حجةالاسلام و ملاذالانام آقای آقا شیخ رضا زنجانی مؤلف کتاب غایةالقصوی، در ترجمه عروةالوثقی آیت‌الله یزدی می‌باشد. (نیز) مخفی نماند مرحوم مؤلف نسبتی با شیخ عبدالکریم زنجانی معروف ندارد.» ص ۳ مقدمه. ***تحریم تنباکو*** به سرمایه حاج حسین مصدقی در دی ماه ۱۳۳۳ منتشر گردید.

۲۸۹ـ کاشانی عبدالرسول: رساله انصافیه. چاپ شده در **رسائل مشروطیت**. ص ۵۷۰.

۲۹۰ـ نگاه کنید به **رسائل مشروطیت**. ص ۴۷۹. همان گونه که در متن نقل کرده‌ام، آیت‌الله خراسانی در یادداشتش بر لایحه‌ی محلاتی به مردم گوشزد می‌کند که حقیقت احکام ماها را از بیانات روشن محلاتی، «استفاده نموده» و اساس مشروطیت را «استوار نمائید.» اما جمع آورندهٔ "رسائل مشروطیت"، در ص ۴۷۲، آن جا که به بخشی از همین یادداشتِ خراسانی استناد می‌کند، عبارت خراسانی را با افزودن شناسه (ایم) بر فعل (نموده)، اشتباهاً به‌شیوه‌ای نوشته است که چنین فهمیده می‌شود که خراسانی گفته است که ما حقیقت احکامان را «از عبارات واضحه» محلاتی «استفاده نموده[ایم]» و حال آن که «نموده» در جمله‌ی خراسانی به معنی «بنمایید» به کار رفته است و تفاوت مفهوم هم به حد کافی روشن است.

۲۹۱ـ محلاتی، شیخ محمداسماعیل: اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه. چاپ شده در **رسائل مشروطیت**. ص ۵۲۰.

۲۹۲ـ نائینی، محمدحسین: ***تنبیه الامة و تنزیه الملة***. ص ۶۸. آیت‌الله نائینی در نقدِ استبداد دینی و سیاسی و استبدادِ روحانیون و حکومت‌گران، سخن نغزی دارد و به کرّات از «دو شعبه استبداد دینی و سیاسی» سخن گفته است. در همین ***تنبیه الامة و تنزیه الملة*** به جودتِ استنباط و صحتِ گفتار بعضی از علما که «استبداد را به [استبدادِ] سیاسی و دینی» تقسیم کرده‌اند و «هردو را مرتبطِ به هم و حافظ یکدیگر و با هم توأم دانسته‌اند»، تصریح می‌کند (ص ۲۷) به نظر او مبارزه با استبداد دینی و به زبان او «علاج شعبه استبداد دینی»، مشکل‌ترین کارهاست. می‌گوید: «از آن قوای ملعونه که بعد از جهالت ملت، از همه اعظم و علاجش هم بواسطه رسوخش در قلوب، از لوازمِ دیانت محسوب بودن، از همه اصعب [دشوارتر] و در حدود امتناع است، همان شعبه استبدادِ دینی است.» (ص ۱۰۸) و نیز نگاه کنید به صفحات ۶۰، ۶۲ و ۱۱۹ و ۱۲۵. در این کتاب به کرّات، به عبارت موردنظر او، یعنی عبارتِ «دو شعبه استبداد دینی و سیاسی» اشاره کرده‌ام.

۲۹۳ـ محلاتی، شیخ اسماعیل: اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه. (مأخذ پیشین) صص ۵۱۸ و ۵۱۹.

۲۹۴ تا ۲۹۶ـ لاری، سید عبدالحسین: قانون مشروطه مشروعه. و رسالهٔ قانون در اتحاد دولت و ملت. چاپ شده در **رسائل مشروطیت**. صص ۳۷۸ و ۳۸۲ و ۳۸۶ و ۴۰۷ تا ۴۱۴.

۲۹۷ـ نامه میرزای آشتیانی به ناصرالدین شاه. نگاه کنید به: ***تاریخ بیداری ایرانیان***. بخش اول. صص ۲۴ تا ۲۷.

۲۹۸ـ تلگراف میرزای شیرازی به ناصرالدین شاه. ***تاریخ بیداری ایرانیان***. بخش اول. ص ۳۵.

۲۹۹ـ نامه میرزا حسین خان به ناصرالدین شاه، به نقل از ***اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار***، نوشته دکتر فریدون آدمیت. چاپ دوم. ۲۵۳۶ شاهنشاهی. انتشارات خوارزمی. ص ۲۷۵.

۳۰۰ـ کرمانی، ناظم‌الاسلام: ***تاریخ بیداری ایرانیان***. بخش اول. صص ۴۹ و ۵۰.

۳۰۱ و ۳۰۲ـ آخوندزاده، میرزا فتحعلی: ***مکتوبات کمال‌الدوله***. چاپ باکو. صص ۱۵۵ و ۴۶ و ۶۶.

۳۰۳ـ آجودانی، ماشاءالله: «پیش زمینه‌های ادب مشروطه.» ***فصل کتاب*** (چاپ لندن). سال چهارم. شماره دوم و سوم. (شماره پیاپی ۱۲ و ۱۳). زمستان ۷۱ و بهار ۱۳۷۲. صص ۵۱ و ۵۲.

۳۰۴ و ۳۰۵ـ این منظومه و «مقاله مفیده در خاتمه کتاب» که پیش درآمد آن، قرار گرفته است، به همت ناظم‌الاسلام کرمانی در "***تاریخ بیداری ایرانیان***" ثبت و ضبط شده و از دستبرد روزگار مصون مانده است. برای ابیاتی که از این منظومه و نکاتی که از آن «مقاله مفیده...» نقل کردیم، نگاه کنید به ***تاریخ بیداری ایرانیان***، بخش اول، صص ۲۲۸ و ۲۳۳ و ۲۲۲ و ۲۲۳.

۳۰۶ـ تلگراف ناصرالدین شاه به ظل‌السلطان (۷ رجب المرجب ۱۳۱۳) قمری. تلگراف مربوط است به «شکایت وزیر مختار روس و انگلیس و نبودن امنیت برای فرنگیان مقیم اصفهان و ارمنیان آن شهر و شورشی که در اواخر جمادی‌الثانی ۱۳۱۳ قمری در اثر مرگ مشکوک دو مسلمان در اصفهان پدیدار شده است.» نگاه کنید به ابراهیم صفایی: ***اسناد برگزیده دوران قاجاریه***. تهران ۲۵۳۵ شاهنشاهی. انتشارات بابک. صص ۱۰۲ و ۱۰۴ سند چهاردهم.

۳۰۷ـ ملکم خان: نوم و یقظه. نگاه کنید به ***مجموعه آثار میرزا ملکم خان***. ص ۱۷۳.

۳۰۸ـ امین‌الدوله، میرزا علی خان: ***خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین‌الدوله***. به کوشش حافظ فرمانفرماییان. چاپ اول. تهران ۱۳۴۱. شرکت سهامی کتابهای ایران. صص ۱۶۵ و ۱۶۶.

۳۰۹ـ ابوالحسن میرزا قاجار (شیخ‌الرئیس): *اتحاد اسلام*. به کوشش صادق سجادی. تهران ۱۳۶۳ شمسی. نشر تاریخ ایران. ص ۵۲.

۳۱۰ـ تلگراف علمای شیراز به ولیعهد. نگاه کنید به *تاریخ بیداری ایرانیان*. بخش اول. صص ۳۹۵ و ۳۹۶.

۳۱۱ـ *رسائل مشروطیت*. ص ۳۵۵.

۳۱۲ـ برای آن نقل قول‌ها به ترتیب نگاه کنید به روزنامه *قانون* شماره ۲۹. روزنامه *قانون* شماره ۲۶. نیز نگاه کنید به *رسائل مشروطیت*. مدخل صص ۵۶ و ۵۷.

۳۱۳ و ۳۱۴ـ کرمانی، مجدالاسلام: *تاریخ انحطاط مجلس*. چاپ دوم. ۲۵۳۶. صص ۸۱ و ۸۲.

۳۱۵ـ کرمانی، ناظم‌الاسلام: *تاریخ بیداری ایرانیان*، بخش اول. ص ۵۶۲.

۳۱۶ـ نائینی، شیخ محمد حسین: *تنبیه الامة و تنزیه الملة*. ص ۸۹.

۳۱۷ـ کرمانی، ناظم‌الاسلام: *تاریخ بیداری ایرانیان*. بخش اول. صص ۵۸۳ و ۵۸۴.

۳۱۸ و ۳۱۹ـ مأخذ پیشین. بخش اول. ص ۴۶۵.

۳۲۰ـ *صور اسرافیل*، سال دوم. شماره ۳. صص ۵ و ۶. نگاه کنید به (دوره کامل) *صور اسرافیل*. چاپ تهران. ۱۳۶۱. نشر تاریخ ایران.

۳۲۱ـ نجفی مرندی، ابوالحسن: رساله «دلائل براهین الفرقان»، چاپ شده در *رسائل مشروطیت*. صص ۲۲۳ و ۲۲۴.

۳۲۲ـ تلگراف علمای شیراز به ولیعهد. نگاه کنید به *تاریخ بیداری ایرانیان*. بخش اول. ص ۳۹۶.

۳۲۳ـ نامه‌ی حاج آقا نورالله ثقة‌الاسلام مجتهد اصفهانی به میرزا ابراهیم مجتهد شیرازی. نگاه کنید به: *تاریخ بیداری ایرانیان*. بخش دوم. ص ۱۰ و ۱۳.

۳۲۴ـ نگاه کنید به این نمونه‌ها از یادداشت‌ها و نوشته‌های تقی‌زاده: «ملت رشید قشون خیز آذربایجان بود که رشادت تاریخی آنها مقابل دشمن... نقل داستانهاست.» نیز «مسأله دیگر این است که یک تلگرافی به فرانسه نویسانده به امضای ستارخان و عموم ملت آذربایجان.» *اوراق تازه‌یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده*، به کوشش ایرج افشار. تهران ۱۳۵۹. صص ۱۲۷ـ۱۳۵ و نیز نگاه کنید به این عبارات از نوشته مجدالاسلام کرمانی «انتخاب وکلای یک ملت البته باید در تحت قواعد صحیحه باشد که مناسبت با طبایع ملت و عادات مملکت داشته باشد... و تمام افراد ملت را

هواخواه مجلس قرار [دهد]. اما در ایران انتخاب را از روی طبقات... مقرر کردند و بترتیب اضافی انتخاب کردند. یعنی ملت طهران را بچند طبقه منقسم کردند....» احمد مجدالاسلام کرمانی: *تاریخ انحطاط مجلس*. صص ۳۰ و ۳۱.

۳۲۵ـ متحدالمآل ـ فرقه دمکرات ایران. پروگرام در تربیت سیاسی، نگاه کنید به ***اوراق تازه یاب مشروطیت***، ص ۳۶۴. تقی‌زاده در پیش‌نویس فارسی نامه‌ای به روزنامه‌ی ***تایمز***، که بعد از کودتای محمدعلی شاه نوشته شده است، در فواید مجلس و مشروطیت چنین نوشت: «تمام اولاد ایران را از هر ملت و مذهب، بر خلاف سابق، در برابر قانون مساوی کرد.» همان کتاب ص ۱۱۶.

۳۲۶ـ نامه‌ی ملکم به مظفرالدین شاد: بیستم ماه مه ۱۹۰۳ (۱۳۲۰) قمری. نگاه کنید به اسماعیل رائین: ***میرزا ملکم خان، زندگی و کوششهای سیاسی او***. چاپ دوم. تهران ۱۳۵۳. ص ۱۵۵. و نیز صص ۱۴۸ و ۱۴۹ همان کتاب.

۳۲۷ـ کرمانی، میرزا آقاخان: **سه مکتوب**. با مقدمه و تصحیح بهرام چوبینه. چاپ اول. [چاپ خارج از ایران]. مهر ۱۳۷۰. صص ۲۶۵ و ۲۶۶. و نیز نگاه کنید به این تعبیرات و عبارات در نوشته‌های مختلف آقاخان کرمانی: «افسانه‌های ملی»، «افتخار ملی»، «غیرت ملی»، «شورش ملی»، «ادراکات ملی»، «ثروت ملی»، «ریشه ایرانیگری»، «ابقای ملت و اعادهٔ حیات نوعیت»، «ملیت و قومیت و جنسیت»، «ملت قدیم و جنس شریف سخت عناصر»، «احساسات و مدارک همجنسی و هموطنی برادران ملی» و «اعصاب یگانگی و اتحاد ملی و وحدت جنسیت.» نگاه کنید به فریدون آدمیت: ***اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی***. چاپ سوم. ۱۳۶۴. [چاپ خارج از کشور]. ناشر: انتشارات خاوران ـ انتشارات نوید. صص ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۹، ۲۸۶، ۲۷۶ و ۲۷۸.

۳۲۸ـ عارف قزوینی در مقدمه‌ای بر منتخبات اشعارش چنین نوشته است: «اگر عقیده آزاد باشد یا نباشد، من تنها کسی هستم که در راه عقیده از همه‌چیز گذشته‌ام. خواهم گفت که تمام بهشت را با یک وجب از خاک مملکتم ایران، معاوضه نخواهم کرد. من همه‌چیز وطنم را دوست دارم و بپاکی خون و نژاد خویش نیز اطمینان دارم. همان کشش خون و تعصب نژادی است که مرا وادار به ثناگویی از پیغمبر پاک نهاد ایرانی‌نژاد [زرتشت] نموده است و بس. اشتباه نشود مقصود من مذهب نیست. در قرن بیستم کسی پایبند این سخنان نیست.» نگاه کنید به: «دینشاه ایرانی: ***منتخبات اشعار عارف***، با ترجمه انگلیسی، بمبیی ۱۳۱۴ شمسی. مقدمه به قلم عارف. ص ۲۷.

۳۲۹ـ تبریزی، ثقة‌الاسلام: ***مجموعه آثار قلمی شادروان ثقة‌الاسلام شهید***

تبریزی. صص ۴۳۹ تا ۴۴۳ و ۴۴۴.

۳۳۰ـ کرمانی، آقاخان: **هشت بهشت**. صص ۱۲۲ تا ۱۲۱، به نقل از فریدون آدمیت: ***اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی***. صص ۲۵۹ و ۲۶۰. «هشت بهشت»، نوشته مشترک میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی است. اما به استناد فهرست کتاب‌های چاپی فارسی، گردآورده‌ی خانبابا مشار، «هشت بهشت»، در ۱۹۰۵ میلادی. در کلکته، به نام شیخ احمد بن آخوند ملا محمد جعفر روحی کرمانی، چاپ و منتشر شده است.

۳۳۱ـ آیت‌الله مازندرانی و خراسانی در یک لایحه‌ی کوتاه، از مشروطیت و آزادی ایران، این گونه سخن گفته‌اند: «... چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقهٔ حقهٔ اثنا عشریه، صلواةالله علیهم اجمعین است، پس حقیقهٔ، مشروطیت و آزادی ایران، عبارت از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه مستفاده از مذهب... و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکرات اسلامیات و اشاعهٔ عدالت و محو مبانی ظلم... خواهد بود.» نگاه کنید به ***رسائل مشروطیت*** (۱۸ رساله و لایحه...) صص ۴۸۵ و ۴۸۶.

۳۳۲ـ تبریزی، ثقةالاسلام: ***مجموعه آثار قلمی شادروان ثقةالاسلام شهید تبریزی***. ص ۴۳۱.

۳۳۳ـ پیشداد، امیر و محمدعلی همایون کاتوزیان: ملی کیست و نهضت ملی چیست؟ نشریه شماره ۱. از انتشارات (کوشش برای پیشبرد نهضت ملی ایران). چاپ دوم. لندن. ص ۱۲. من هردو نویسنده‌ی آن جزوه، به خصوص دوست عزیزم دکتر همایون کاتوزیان را به دانش و فرهیختگی می‌شناسم. قصدم از نقل آن عبارات، طرح بنیادی‌ترین پرسش‌ها درباره‌ی اساسی‌ترین مسائل است. مسائل اساسی‌ای که همچنان در تاریخ و فرهنگ ما در بوته‌ی ابهام و اجمال باقی مانده است. با این همه بی‌انصافی است اگر به یک نکته‌ی مهم و ضروری اشاره نکنم و آن این است که آن جزوه، جزوه‌ای است سیاسی که حدوداً دوسالی پس از انقلاب بهمن ۵۷ به نگارش درآمد تا صریحاً با حکومت استبدادی چه از نوع شرعی و «مشروعه» و چه از نوع «ناسیونالیستی» آن مخالفت کند. دیگر این که در این نوع نوشته‌های سیاسی که مشخصاً هدف خاصی را دنبال می‌کند، ممکن است تعبیرات، ترکیبات و اصطلاحات با دقت لازم ــ دقتی که شایسته‌ی یک کار تحقیقی است ــ به کار گرفته نشود.

۳۳۴ـ Clara C. Rice: Mary Bird in Persia, London, Church Missionary Society, 1916, pp 28-29. رایس کتابش را با استناد به نامه‌ها و یادداشت‌های مری برد

که در ایران به «خانم مریم» معروف بود، درباره‌ی زندگی او نوشت. از نامه‌ها و یادداشت‌های خانم مریم، اطلاعات ارزنده، موثق و مهمی درباره‌ی اوضاع اجتماعی ایران، قدرت و نفوذ روحانیون، شیوه‌ی زندگی زنان و مردم اصفهان و کرمان و آداب و رسوم رایج در کشور به دست می‌آید که نظایر آن اطلاعات و آگاهی‌ها را در کمتر کتاب مشابه می‌توان سراغ کرد. مری برد در ۱۸۹۱ میلادی به ایران آمد. به مدت ۶ سال در اصفهان و جلفا کار و زندگی کرد. در ۱۸۹۷ به انگلیس برگشت و اوایل ۱۸۹۹ میلادی دوباره به ایران آمد و چندسالی در یزد و کرمان ماند و در سال ۱۹۱۴ درگذشت. ترجمه‌ی کتاب رایس و مهم‌تر از آن ترجمه‌ی نامه‌ها و یادداشت‌های بازمانده از مری برد به فارسی، به شناخت اوضاع اجتماعی ایران در دوره‌ی ناصری و مظفری کمک بسیار خواهد کرد.

۳۳۵ـ فرخی یزدی در اشاره به انقلاب مشروطه و سرنوشت نهایی آن چنین می‌گوید:

انقلاب ما چو شد از دست ناپاکان «شهید» نیست غیر از خون پاکان خونبهای انقلاب نیز

از انقلاب «ناقص» ما بود کاملاً دیدیم اگر نتیجه معکوس انقلاب

دیوان فرخی یزدی، با تصحیح و مقدمه به قلم حسین مکی. انتشارات امیرکبیر ۱۳۵۷. صص ۹۲ و ۹۳. عارف قزوینی و یحیی دولت‌آبادی هم از انقلاب مشروطه به «انقلاب ناقص» یاد کرده‌اند: عارف در شرح حالی از خودش که با عنوان «تاریخ حیات عارف» در دیوان او درج شده است، از رواج «رشوه، زور... بعد از هفده سال دوره مشروطیت و انقلاب ناقص ایران» و استمرار استبداد حکام ولایات، سخن می‌گوید. *دیوان عارف قزوینی*، به اهتمام عبدالرحمان سیف آزاد. انتشارات امیرکبیر. چاپ ششم. ۱۳۵۶. ص ۹۱. یحیی دولت‌آبادی می‌نویسد: «اگر مشروطه ما بحقیقت مشروطه بود باید آقا نجفی و امثال او را در هر کجای مملکت باشند، محاکمه عادلانه [می‌کرد]... ولی مشروطه ما «ناقص» و غیرخالص بود و نتوانست بوظایف حقیقی خود قیام کرده، حق را از باطل جدا نماید. این است که به اینصورتِ فضیح بدست اینگونه اشخاص وقیح، برهم میخورد، تا کی ملت رشد سیاسی یافته، بتواند به احقاق حق مشروع خود قیام نماید.» دولت آبادی، یحیی: **حیات یحیی**. جلد ۲. ص ۳۴۹ و ۳۵۰.

محمدعلی سپانلو در توضیح و شرح تعبیرِ «انقلاب ناقص» در این مصراع فرخی: از انقلاب ناقص ما بود کاملا... چنین نتیجه می‌گیرد و می‌نویسد: «به عبارت انقلاب

ناقص دقیق شویم. بیانگر این نظریه است که انقلاب بورژوایی باید بوسیله انقلاب سوسیالیستی تکمیل شود.» سپانلو، محمدعلی: چهار شاعر آزادی. چاپ اول. سوئد. ۱۳۷۲. انتشارات افسانه و باران. ص ۴۲۷. حاشیه شماره ۱. ظاهراً تمایلات سوسیالیستی فرخی، باعث این اشتباه سپانلو شده است. تعبیر انقلاب ناقص در نوشته‌ها و سروده‌هایی از آن دست، تعبیر شناخته شده و رایجی برای انقلاب مشروطه و ناکامی آن انقلاب است و در آن هیچ اشاره‌ای به انقلاب سوسیالیستی وجود ندارد.

۳۳۶ـ آخوندزاده: ***الفبای جدید و مکتوبات***. صص ۲۰۰ و ۲۰۱. پرهیز از همکاری با دولت و پرهیز از آلودگی به کارهای دولتی، آن چنان ریشه‌ای در فرهنگ ما داشته است که نه‌تنها گروه‌های مختلف مردم عادی، دولت را غاصب و همکاری با آن را بد می‌دانستند، بلکه بسیاری از روشنفکران و درس خواندگانِ جامعه هم بر اساس همان ساختار جدایی بین ملت و دولت که مبنای شریعتی داشت، نیز به‌جهت مستبد بودن دولت و سلطنت، از همکاری‌های نزدیک و اساسی با دولت پرهیز داشتند. نامه‌ای از علامه قزوینی به تقی‌زاده، در دست هست که در آن به همین موضوع اشاره شده است. تقی‌زاده در ۱۹۲۲ میلادی، نمایندگی دولت ایران را برای عقد قرارداد تجارتی با اتحاد جماهیر شوروی پذیرفت و در ۲۶ آوریل همان سال به‌عنوان نماینده‌ی دولت ایران به شوروی رفت. نامه‌ی قزوینی دو ماه پیش از سفر تقی‌زاده به شوروی، یعنی در ۲۷ فوریه ۱۹۲۲ میلادی، به او نوشته شد. قزوینی از این که تقی‌زاده این مأموریت دولتی را پذیرفته بود، شاد بود و چنین نوشت: «مسئله دیگر که باعث خوشوقتی بنده گردید، این است که گویا (اگر من سهو نکرده باشم)، این اولین مرتبه باشد که سرکار، کاری دولتی (نه ملتی) را از دولت ایران قبول میکنید و این حاکی است که تجربیات سرکار در طول اقامتتان در اروپا، بسیار سرکار را پخته کرده و از آن تیزی وحدت... و یکدندگی... ده دوازده سال پیش سرکار، بسیار کاسته است و این بعقیده من بسیار جای امیدواری است. چه سرکار و امثال سرکار (اگرچه امثالی برای سرکار سراغ ندارم) اگر هم دویست سال عمر بکنید ولی همیشه جدا...، از دولت ایران مثل از یک "لولو" ترسیده و کناره بگیرید، پس هیچوقت امید اینکه بجای فلان الملک و فلان الدوله، یک آدم کامل، من جمیع‌الوجوه، مثل رجال دولتی اروپا (که در اروپا فراوان است) بیاید، اصلاً و ابداً نخواهد بود... من رجاء واثقِ قطعی دارم که این قبول کردن سرکار یکی از کارهای دولتی را، اولین و آخرین مرتبه نباشد، بلکه اولین پله مدارجِ سعادت ایران باشد...» نگاه کنید به: ***نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده***. به کوشش ایرج افشار. چاپ دوم. تهران.

۲۵۳٦ [شاهنشاهی]. ناشر: انتشارات جاویدان. صص ٦٦ و ٦۷.

۳۳۷ـ فرخی یزدی. *دیوان*. ص ۷۹.

۳۳۸ و ۳۳۹ـ آشتیانی، آقامیرزا مهدی: ***اساس‌التوحید، در قاعدهٔ الواحد و وحدت وجود***. با مقدمه منوچهر صدوقی سُها. تهران [چاپ دوم]. انتشارات مولی. ۱۳٦۰. صص ۲۸۲ و ۲۸۳ و نیز نگاه کنید به مقدمه صدوقی سُها. ص ۲.

۳۴۰ـ رجوع شود به ***کتابنامه علوم ایران***، تهیه و تنظیم غلامحسین صدری افشار. از انتشارات مرکز مدارک علمی، موسسه تحقیقات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی. ۱۳۵۰. به نقل از کیکاوس جهانداری. سفرنامه پولاک، ص ۷.

۳۴۱ـ زرین‌کوب، عبدالحسین: ***نقد ادبی***، جلد ۲. ص ٦۳٦.

۳۴۲ـ ***اساس‌التوحید***، مقدمه منوچهر صدوقی سُها. ص ۴.

۳۴۳ـ آرین‌پور، یحیی: ***از صبا تا نیما***. جلد اول. ص ۲۰۲.

۳۴۴ تا ۳۴٦ـ آدمیت، فریدون: ***اندیشه ترقی*** ص ۲۳. نیز نگاه کنید به ماشاءالله آجودانی: پیش زمینه‌های ادب مشروطه. ***فصل کتاب***. شماره ۱۲ و ۱۳. سال چهارم. ۷۲ـ۱۳۷۱. صص ۳۵ـ۳٦.

۳۴۷ـ درباره‌ی این ترجمه و دیگر ترجمه‌ها و کتاب‌هایی که در همین دوره منتشر شده، نگاه کنید به: «پیش‌زمینه‌های ادب مشروطه.» ***فصل کتاب***. شماره ۱۲ و ۱۳. سال چهارم ۷۲ـ۱۳۷۱.

۳۴۸ـ نگاه کنید به بخش اول همین کتاب: «گذرگاه خشونت.» ص ۲۱.

۳۴۹ـ آن نتیجه‌گیری از آنِ دکتر فریدون آدمیت است. نگاه کنید به ***اندیشه ترقی***. صص ٢٦ـ٢٧.

۳۵۰ـ نجفی قوچانی: ***سیاحت شرق*** یا زندگینامه آقا نجفی قوچانی. تصحیح ر.ع. شاکری. چاپ دوم. ۱۳٦۲. تهران. انتشارات امیرکبیر. ص ۷۲.

۳۵۱ـ نراقی، ملااحمد: ***معراج السعاده***. تهران. [بدون تاریخ]. انتشارات کتابفروشی اسلامیه. صص ۴۷ و ۴۸. اصل عربی معراج‌السعاده، با عنوان جامع‌السعاده از تالیفات پدر ملااحمد نراقی است. احمد نراقی آن را مختصر کرده و به فارسی برگردانده است. نگاه کنید به ص ۴ ***معراج السعاده***.

۳۵۲ـ آقا نجفی قوچانی: ***سیاحت شرق...*** ص ۷۳.

۳۵۳ـ نراقی، ملااحمد: ***معراج السعاده***. صص ۴۸ و ۴۹.

۳۵۴ـ آقا نجفی قوچانی: ***سیاحت شرق***. ص ۳۴۷.

۳۵۵ـ نه‌تنها مجتهدان و فقها و صوفیه، حتی بسیاری از شاعران و نویسندگان

غیرصوفی هم با آمیزش فلسفه با دین و به‌طورکلی با تفکر و تعقل فلسفی از دیر باز مخالف بوده‌اند. در دنیای شعر فقط شاعرانی چون مولوی نبودند که پای استدلالیان را چوبین می‌دانستند. خاقانی هم می‌سرود:

فلسفه در سخن میامیزید	وانگهی نام آن جدل منهید
مرکب دین که زادهٔ عرب‌است	داغ یونانش بر کفل منهید
قفل اسطورهٔ ارسطو را	بر درِ احسن الملل منهید
نقش فرسودهٔ فلاطون را	بر طراز بهین حِلل منهید
فلسفی مردِ دین مپندارید	حیز را جفت سام یل منهید

دیوان خاقانی شروانی. به کوشش دکتر ضیاءالدین سجادی. چاپ سوم. تهران. ۱۳۶۸. انتشارات امیرکبیر. ص ۱۷۲.

۳۵۶ و ۳۵۷- آدمیت، فریدون: ***اندیشه ترقی***. ص ۱۶. برای اصل نامه میرزا آقاخان نوری، نگاه کنید به: ***سفرنامه فرخ خان امین‌الدوله*** «مخزن الوقایع» نوشته حسین بن عبدالله سرابی. به کوشش کریم اصفهانیان و قدرت الله روشنی. چاپ دوم. ۱۳۶۱. تهران. انتشارات اساطیر. تصویر شماره ۳۶ و نیز ص ۲۷ یادداشت ایرج افشار با عنوان: بحثی در اسناد مربوط به فرخ خان، در همان کتاب.

۳۵۸- روزنامه‌ی ***ثریا*** در قاهره به مدیری میرزا علی محمدخان کاشانی تأسیس شد. نخستین شماره‌ی آن در شنبه ۱۴ جمادی الاخر ۱۳۱۶ قمری، مطابق ۲۹ اکتبر ۱۸۹۸ میلادی منتشر گردید. از شماره ۲۷ سال دوم بر اثر اختلافاتی که پیش آمده بود، امورِ روزنامه‌ی ***ثریا*** به سید فرج‌الله تاجر کاشانی سپرده شد و او به انتشار آن پرداخت. میرزا علی محمدخان کاشانی که مدیر و مؤسس اصلی ثریا بود، از آن کناره گرفت و روزنامه‌ی **پرورش** را در قاهره انتشار داد. نخستین شماره‌ی **پرورش** با همان سبک و سیاق پیشین ***ثریا***، در جمعه دهم شهر صفر ۱۳۱۸ قمری، مطابق ۸ ژوئن ۱۹۰۰ میلادی منتشر گردید. هردو روزنامه به مدیری علی محمدخان کاشانی، در بسط اندیشه‌ی آزادی‌خواهی نقش مهمی داشتند. نگاه کنید به ***تاریخ جراید و مجلات ایران***. تالیف محمد صدر هاشمی. جلد دوم. چاپ دوم. ۱۳۶۸. اصفهان. انتشارات کمال. صص ۵۷ و ۵۸ و ۱۵۱ و ۱۵۵.

۳۵۹ تا ۳۶۱- زنجانی، شیخ ابراهیم: سرگذشت زندگانی من. عکس نسخه خطی. صص ۱۴۵ و ۱۷۱ و ۱۷۲ و ۲۶۶. زنجانی در بخشی از خاطراتش که مربوط است به سالهای ۱۳۱۲ تا ۱۳۲۰ قمری درباره‌ی این منابع و چگونگی آشنایی‌ش با مفاهیم جدید و مسائل سیاسی، چنین می‌نویسد: «کم‌کم من قدم به عالم

دیگری گذاشتم و اول تنبه من از خواندنِ حبل‌المتین کلکته و روزنامه پرورش مصر شد که از وضع جهان اشاراتی می‌کردند و ایران را بدبخت می‌شمردند و من در خلوت که آخوندی یا یک نفر عوام و مرید، آگاه نشود، [آنها را] خوانده و پنهان می‌کردم. میرزا علی اصغرخان مشیرالممالک که به یک درجه مایل به ترقی و تمدن و اطلاعات بود، محرمانه یک جلد کتاب به من داد که سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ بود و گفت احدی مطلع نشود. این را یک نفر از حجاج در میان اشیای سفر، در وسط لحاف از مصر آورده و محرمانه به من هدیه کرده، این کتاب قاچاق و ممنوع است. من گمان کردم از مطالب بابیه است که آخوندهای نادانِ ما مردم را از اطلاع بر خرافات اینها [بابیه] منع کرده... باری با ترس و لرز که مبادا کسی دانسته، مرا متهم به بابیگری کند، کتاب را گرفته پنهانی شبها خواندم. دیدم نویسنده واقعاً شخص بیدارِ وطن دوستِ ایران‌خواهی است که خواسته ایرانیان را از بدبختی و تاریکی و مردابی که در میان آن فرو رفته‌اند، آگاه کند. واقعاً یک دری از افکار به روی من باز کرد. بعد میرزا هاشم خان یک روز مرا ملاقات کرد و گفت، آخر شماها چرا باید تنها آخوند باشید، مگر دیانت از آگاهی و بصیرت مانع است؟ خوب است لامحاله رمان بخوانید. پرسیدم رمان چیست؟ گفت کتاب حکایت را می‌گویند که در فرنگستان رسم است. خیلی می‌نویسند و می‌خوانند. مانند حکایات قدیم ما، از نوش‌آفرین و شیرویه و الف لیله. گفتم من که زبان فرنگی نمی‌دانم. گفت چند کتاب ترجمه... هست من می‌دهم بخوانید. پس کتاب سه تفنگدار، جلد اول و دویم و سیم را محرمانه خواندم و وضع غریبی در ادای مطالب و طرز نوشتن دیدم. بعد کتاب کنت مونت کریستو را دادند خواندم و رمانهای کوچک دیگر.» در آن سال‌ها، سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ، از کُتب «ضاله» محسوب می‌شد و خواندن آن موجب تکفیر، با این همه رندانی چون ناظم‌الاسلام کرمانی، برای خواندن آن و برای این که گرفتار تکفیر آخوندهای متعصب نشوند، به «حیله‌ی شرعی» متوسل می‌شدند. روز پنجشنبه هیجدهم ماه ذیحجه سال ۱۳۲۲ قمری که عده‌ای از فضلا در خانه‌ی ناظم‌الاسلام مهمان بودند، او بخشی از سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ را در میان جمع خواند و در همین مورد، در تاریخ بیداری ایرانیان نوشت: «این جواب را هم نگارنده با بعضی مهیا کرده بودیم که اگر گرفتار شویم و یکی از ملاها بر ما ایراد وارد سازد که این کتاب از کتب ضاله است، چرا می‌خوانید، به او بگوییم ما برای این که ردی بر آن بنویسیم و بعض مطالب آن را نقض کنیم، آن را می‌خواندیم.» نگاه کنید به ***تاریخ بیداری ایرانیان***. بخش اول. صص ۲۴۶ و ۲۴۹.

۳۶۲ـ نامه‌ی مورخ ۱۸۷۲ آخوندزاده به مسیو نیقلای. ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۲۹۹.

۳۶۳ـ ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۲۲۸.

۳۶۴ـ نامه‌ی مورخ ۱۸۷۰ آخوندزاده به علی خان قونسول ایران در تفلیس، ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۱۷۸.

۳۶۵ـ نامه‌ی مورخ ۱۸۷۱ آخوندزاده به روح‌القدس [ملکم]. ***الفبای جدید و مکتوبات***. صص ۲۳۴ و ۲۳۵.

۳۶۶ـ نامه‌ی مورخ ۱۸۷۲ آخوندزاده به روح‌القدس ملکم خان، ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۲۸۰.

۳۶۷ـ شرح حال آخوندزاده به قلم خود او، ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۳۵۳. نیز نگاه کنید به **مقالات** میرزا فتحعلی آخوندزاده. گردآورده باقر مومنی. ص ۱۴.

۳۶۸ـ نگارش مکتوبات کمال‌الدوله «از اواخر سال ۱۲۸۰ هجری قمری مطابق ۱۸۶۳ میلادی شروع و در اواسط سال ۱۲۸۲ قمری (۱۸۶۵ میلادی) پایان پذیرفته است.» نگاه کنید به مقدمه‌ی حامد محمودزاده بر مکتوبات کمال‌الدوله. چاپ باکو ۱۹۸۵. ص ۳.

۳۶۹ـ شرح حال آخوندزاده به قلم خود او. ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۳۵۴. نیز نگاه کنید به **مقالات** میرزا فتحعلی آخوندزاده. گردآورده باقر مومنی. ص ۱۵.

۳۷۰ و ۳۷۱ـ آدمیت، فریدون: ***اندیشه ترقی***. صص ۳۲۸ و ۳۲۹.

۳۷۲ـ دکتر فووریه: ***سه سال در دربار ایران***. ترجمه‌ی عباس اقبال. تهران ۱۳۲۶ شمسی. ناشر کتابخانه علی اکبر علمی و شرکاء. ص ۱۲۶.

۳۷۳ـ نامه‌ی میرزا یوسف خان مستشارالدوله به آخوندزاده. ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۳۶۸.

۳۷۴ـ ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۲۹۰.

۳۷۵ـ آدمیت، فریدون: ***اندیشه ترقی***. صص ۱۷۳ و ۱۷۴. این «یادداشت» که آدمیت از آن به «مقاله کوتاه» هم یاد کرده است، درواقع همان رساله‌ی کوتاه، معروف و شناخته شده‌ی ملکم است با عنوان «نوم و یقظه» که در ***مجموعه آثار میرزا ملکم خان***، تدوینِ محیط طباطبایی هم آمده است. برای همین بخش از مطلب نقل شده درباره‌ی روزنامه‌ی ***عدلیه*** نگاه کنید به: «نوم و یقظه»، در ***مجموعه آثار***

میرزا ملکم خان، ص ۱۷۴. وزیر مخاطب این رساله، میرزا حسین خان مشیروالدوله است که هنگام نگارش رساله (۱۲۸۸ قمری)، وزارت عدلیه‌ی دوره ناصرالدین شاه را هم در اختیار داشته است.

۳۷۶ـ ساسانی خان ملک: ***سیاستگران دوره قاجار***. جلد اول. تهران. انتشارات بابک. ص ۷۱.

۳۷۷ـ نامه‌ی مارس ۱۸۷۱ به ملکم. ***الفبای جدید و مکتوبات*** ص ۱۹۷.

۳۷۸ و ۳۷۹ـ نامه‌ی ۲۸ مارس ۱۸۷۲ به ملکم. ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۲۷۹. ملکم در ۱۲۸۱ قمری، زمانی که در استانبول بود به تبعیت عثمانی درآمد. خان ملک ساسانی به استناد گزارش میرزا حسین خان مشیرالدوله (میرزا حسین خان در این زمان وزیر مختار ایران در عثمانی بود) به وزارت امور خارجه می‌نویسد: ملکم در نامه‌ای به میرزا حسین خان نوشته بود، «اگر دولت ایران او را وزیر مختار لندن نکند، اسرار دولتی را که در نزد اوست به عثمانیها خواهد فروخت. میرزا حسین خان هم مراتب را بطهران مینویسد. لیکن پیش از آنکه جوابی از طهران برسد، یک روز ملکم را در اسلامبول می‌بینند که با فینه قرمز عثمانی میگردد، سفارت تحقیق میکند، معلوم میشود تبعه عثمانی شده و با ماهی چهل لیره در وزارت امور خارجه اسلامبول مستخدم گردیده و هرچه دلش میخواهد به ایران میگوید.» نگاه کنید به سیاستگران دوره قاجار. جلد اول. ص ۱۲۹.

۳۸۰ـ نامه‌ی مورخ ۱۸۷۲ میلادی به مستشارالدوله. ***الفبای جدید و مکتوبات***. صص ۲۷۵ و ۲۷۶ و ۲۷۷.

۳۸۱ـ ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۳۱۰. (این نامه تاریخ ندارد).

۳۸۲ تا ۳۸۴ـ آدمیت، فریدون: ***اندیشه ترقی***. صص ۲۶۵ـ۲۶۸.

۳۸۵ـ اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان: ***سفرنامه صنیع‌الدوله*** مشهور به اعتماد السلطنه. به کوشش محمدگلبن. صص ۶۵ـ۶۷.

۳۸۶ـ امین‌الدوله، میرزا علی خان: ***خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین‌الدوله***. ص ۵۲.

۳۸۷ـ دستخط شاه به میرزا حسین خان مشیرالدوله، از مجموعه اسناد سپهسالار. به نقل از آدمیت: ***اندیشه ترقی***. ص ۲۷۱.

۳۸۸ـ امین‌الدوله، میرزا علی خان: ***خاطرات سیاسی***. ص ۵۲.

۳۸۹ـ صنیع‌الدوله (محمدحسن خان اعتمادالسلطنه) درباره‌ی این سید صالح عرب، شرحی دارد که به خواندنش می‌ارزد. می‌نویسد: «علمای طهران با

[مشیرالدوله] نقاضت ورزیدند. از جمله علمایی که او را تکفیر میکردند و در طعن و لعنش غلو داشتند، مرحوم آقا سید صالح عرب بود. وقتی کاغذی بمهر صدراعظم [مشیرالدوله] نزد او بودند که برای مرافعه و مطلبی نگاشته بود، آقا سید صالح آن کاغذ را پاره کرد و به‌حوض انداخت و بعد گفت حوض هم نجس شد، آبش را خالی کنید. چهار پنج ماه بیشتر از این قضیه طول نکشید که من خود شبی مرحوم آقا سید صالح را در مجلس روضه‌خوانی صدراعظم دیدم که گلابپاش در دست دارد و محض خصوصیت با صدراعظم به مردم گلاب می‌دهد و... من با مرحوم سید خصوصیتی داشتم، در مجلس صدراعظم چون بمحاذی من رسید، گلابم داد. من محضِ احترام او از جا برخاستم و دستش را بوسیده، آهسته گفتم شما که نوشتهٔ این زندیق را در حوض انداختید و آب حوض را هم نجس دانستید، چطور شده است که حالا در خانهٔ او گلاب افشانی میفرمایید؟ مرحوم سید چون این سخن شنید، بطور تغیّر بمن نگاهی کرده، گفت ای زندیق! اگر دیگر تکرار این مطلب بکنی، آشکارا تکفیرت میکنم. من دم درکشیدم و هیچ نگفتم.» نگاه کنید به محمد حسن خان اعتمادالسلطنه: ***صدرالتواریخ***. به کوشش محمد مشیری. چاپ دوم. تهران ۱۳۵۷. انتشارات روزبهان. صص ۲۷۹ـ۲۸۰.

۳۹۰ و ۳۹۱ـ آدمیت فریدون: ***اندیشه ترقی***. ص ۲۷۴.

۳۹۲ـ اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان: ***مرآة‌البلدان***. جلد ۲ و ۳. به کوشش عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث. صص ۱۸۲۵ و ۱۸۲۶.

۳۹۳ـ نامه‌ی ناصرالدین شاه به میرزا حسین خان سپهسالار. (۴ شعبان ۱۲۹۰ قمری) به نقل از فریدون آدمیت: ***اندیشه ترقی***. صص ۲۷۸ و ۲۷۹.

۳۹۴ـ نامه‌ی میرزا حسین خان به ملکم (سوم جمادی‌الاول ۱۲۹۱)، به نقل از خان ملک ساسانی: ***سیاستگران دوره قاجار***. صص ۸۶ و ۸۷.

۳۹۵ـ نامه‌ی میرزا حسین خان به شاه (رمضان ۱۲۹۲) به نقل از فریدون آدمیت: ***اندیشه ترقی***. صص ۲۸۰ و ۳۰۷.

۳۹۶ـ آدمیت می‌نویسد: در دوره بلافصل پیش از سپهسالار، چهار روزنامه دایر بود. آن روزنامه‌ها عبارت بود از: «روزنامه دولت علیه ایران.».. دیگر «روزنامه علمیه.».. سوم «روزنامه ملت سنیه ایران.» چهارم «روزنامه ملتی.» نگاه کنید به ***اندیشه ترقی*** ص ۳۸۶ (متن و حاشیه شماره ۱). اما همانگونه که در متن نوشته‌ام روزنامه‌ی ملتی همان روزنامه ملت سنیه ایران است. اعلانی که در شماره‌ی ۵۹۱ روزنامه‌ی ***دولت علیه ایران*** (مورخ هشتم ربیع‌الاول ۱۲۸۳) منتشر شده است، مشخصات آن

چهار روزنامه را به دست می‌دهد: «چون توجه ملوکانه در انتظام امور دولتی از همه جهت زیاده است و در طبع روزنامجات که در اداره وزارت علوم است، اهتمامی تمام فرموده‌اند، حکم قضا توام، به اعتضادالسلطنه وزیر علوم صادر شده که در هر ماهی چهار طغرا روزنامه از این قرار طبع شود... اول روزنامه دولتی بدون تصویر، دوم روزنامه دولتی مصور [همان ***روزنامه دولت علیه ایران*** است]، سوم روزنامه ملتی که بطور آزادی نوشته شود، چهارم روزنامه علمی.» نیز مقایسه کنید با محمد صدرهاشمی، ***تاریخ جراید و مجلات ایران***. جلد دوم. ص ۳۰۶.

۳۹۷ و ۳۹۸ـ صدر هاشمی، ***تاریخ جراید و مجلات ایران***. جلد ۴، ص ۲۳۸.

۳۹۹ـ آدمیت، فریدون: ***اندیشه ترقی***. ص ۳۹۲.

۴۰۰ـ نگاه کنید به: «روزنامه نگاری در ایران، در قرن سیزدهم»، ***کاوه***، شماره ۶، سال دوم، (دوره جدید. نمره شوال ۱۳۳۹ قمری. ۸ ژوئن ۱۹۲۱ میلادی). ص ۱۶. نیز نگاه کنید به: ***تاریخ جراید و مجلات ایران***. جلد اول. ذیل «الفارس.» میرزا تقی خان سرتیپ در شماره‌ی اول روزنامه‌ی ***فرهنگ*** (دوم جمادی‌الاولی ۱۲۹۶ قمری، ۲۴ آوریل ۱۸۷۹ میلادی) شرحی از پیشینه‌ی کار خود در امر روزنامه‌نگاری و چگونگی انتشار روزنامه‌ی ***فارس*** (الفارس یا المنطبعة فی الفارس) به دست می‌دهد که نقل آن خالی از فایده نیست. می‌نویسد: «بنده نگارنده که اکنون زیاده از نه سال است بشرف چاکری و ملازمت آستان مبارک حضرت... شاهنشاه زاده اکرم افخم ظل السلطان مسعود میرزا... قرین مفاخرت و مباهاتم، بروزگار فرمانفرمایی شاهنشاه زاده معظم در مملکت فارس، جریده حوادث و صحیفه وقایع آن مرز و بوم را به سال ۱۲۸۹ هجری بنوعی شایسته و بایسته بطبع رسانیده، منتشر میساخت. جمعی از هموطنان و گروهی از غیرتمندان را دلپسند و بعضی از دانشمندان نیکو نهاد و برخی از بخردان پاکنژاد را از دور و نزدیک، مطلوب و مرغوب افتاده بود. یکسال پیوسته، تکمیل و انتشار «روزنامه فارس» روز افزون بود تا آنکه شخصی عاری از انصاف و حقوق بشریت و بری از صفات تمدن و لوازم تربیت، محض اغراض شخصیه... مرا از طبع روزنامه ممنوع و فارغ البال نمود...»

۴۰۱ـ آدمیت، فریدون: ***اندیشه ترقی***. ص ۳۸۷. برای این که با چند و چونِ حدود مسئولیت صنیع‌الدوله در اداره‌ی نشریات دولتی آشنا شویم، عین نوشته‌ی او را که به‌صورت اعلان در نخستین شماره‌ی روزنامه ***ایران*** منتشر شده است، نقل می‌کنم. در این اعلان، صنیع‌الدوله تصریح می‌کند که مسئولیت درستی و نادرستی «اخبار رسمی داخله و خارجه»، با اوست. می‌نویسد: «اسم روزنامه برحسب اراده علیه

ملوکانه تغییر کرد. روزنامه دولتی و علمی و ملتی که سابق بود، مبدل به یک روزنامه شد موسوم به ایران که در او من بعد اخبار رسمی داخله و هم اخبارات رسمی و غیررسمی خارجه و مسائل علمیه و اعلانات تجارتی و غیره مندرج خواهد بود. مسوولیت این خانه‌زادِ دولتِ جاوید آیت، در اخبار رسمی داخله و خارجه است که در این اخبار اگر مطلبی برخلاف واقع نوشته و طبع شود، این خانه زاد باید مواخذه بشود... اما از اخبار غیررسمی که هرکسی آزاد است هرچه میخواهد بنویسد، روزنامه ابداً مسوولیتی ندارد. اخبار غیررسمی چنانکه در سایر دول آزاد است، در این روزنامه آزاد خواهد بود.» *ایران*، شماره اول. یازدهم محرم ۱۲۸۸. نیز نگاه کنید به محمد صدر هاشمی، ***تاریخ جراید و مجلات ایران***. جلد اول. ص ۳۰۶.

۴۰۲ـ به نقل از آدمیت: ***اندیشه ترقی***. ص ۳۹۰.

۴۰۳ـ صدر هاشمی، محمد: ***تاریخ جراید و مجلات ایران***. جلد ۴، ص ۴۳.

۴۰۴ـ «شرف»، نمره اول. غره محرم ۱۳۰۰، ص ۲. نگاه کنید به دوره روزنامه‌های شرف و شرافت. با مقدمه و فهارس جواد صفی‌نژاد. تهران ۱۳۶۳. انتشارات یساولی.

۴۰۵ و ۴۰۶ـ برای تمامی آن اطلاعات ارزشمند نگاه کنید به آدمیت، فریدون: ***اندیشه ترقی***. صص ۳۸۸ و ۳۸۹.

۴۰۷ و ۴۰۸ـ اقبال، عباس: «تاریخ روزنامه‌نگاری در ایران»، مجله‌ی **یادگار**. سال اول. شماره ۷، صص ۱۲ تا ۱۷. در جلد چهار ***تاریخ جراید و مجلات ایران***، از این روزنامه در حرف لام، زیر عنوان «لاپاتری» یاد شده و مؤلف چنین گمان کرده است که روزنامه فقط به‌زبان فرانسه بوده است. حال آن که روزنامه‌ی **وطن** به دو زبان فارسی و فرانسه منتشر شده و بنا بود که به همین دو زبان منتشر گردد. شاید به‌جهت همین اشتباه، نام روزنامه در حرف واو و زیر عنوان «وطن»، در تاریخ جراید و مجلات ایران نیامده است. مأخذ صدرهاشمی، نوشته‌ی محمدعلی تربیت در شماره‌ی ۱۲، سال چهارم مجله **تعلیم و تربیت** و نیز مطالبی است که در روزنامه‌ی **کاوه** در شماره پنجم و ششم، سال دوم (دوره جدید) آمده است. نگاه کنید به جلد چهارم ***تاریخ جراید و مجلات در ایران***. صص ۱۷۶ و ۱۷۷.

۴۰۹ـ صدر هاشمی، محمد: ***تاریخ جراید و مجلات ایران***. جلد ۴ صص ۲۰۳ و ۲۰۴.

۴۱۰ـ تاریخ آخرین سال انتشار **مریخ** در کتاب ***اندیشه ترقی***، ۱۲۹۶ قمری نوشته شده و اشتباه چاپی است. صحیح آن ۱۲۹۷ قمری است.

۴۱۱- تعبیر «خارج خوانی» یا «ناهمزمان خوانی» را از آن جهت به‌کار گرفته‌ام تا شیوه‌ای از خواندن و یا در واقع شیوه‌ای از بدخواندن و درست نخواندن متون را به دست دهم. هر نوشته‌ای آن‌گاه درست خوانده و درست فهمیده می‌شود که در متنِ فرهنگ و تاریخ همان عصر و زمانی که نوشته شده است، درست خوانده شود. امروز مفاهیمی که ما از «آزادی»، دولت (state) و ملت (nation) در ذهن داریم، قطعاً با مفاهیم «آزادی»، دولت (به معنی سلطنت) و ملت (به معنی شریعت و پیروان شریعت)، در دویست سال پیش در ایران، تفاوت‌های اساسی و بنیادی دارد. اگر این تفاوت‌ها را در نظر نداشته باشیم و در یک متنِ تاریخی مربوط به دویست سال پیش، کلمات «آزادی»، «ملت» و «دولت» را، نه به‌معنایی که در آن زمان داشته‌اند، بلکه به‌معنایی بخوانیم که در زمان ما رایج است، آن متن تاریخی را «ناهمزمان» و خارج از زمان خودش خوانده‌ایم. طبیعی است که با «ناهمزمان» خواندن متنی، دچار اشتباه‌های فاحشی در تعبیر و تفسیر و تحلیل گردیم. چنین اشتباه‌هایی، آن جا که با مطالعه‌ی تاریخ یک کشور سروکار داریم، گاه می‌تواند به‌معنی واقعی کلمه فاجعه‌آمیز باشد و باعث آشفتگی‌های بسیاری در تفکر تاریخی گردد.

۴۱۲- یکی از نمونه های بارز این نوع اشتباه خواندن کلمات، ترکیبات و مصطلحات، نمونه‌ای است که در کتاب فریدون آدمیت، ***اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار***، رخ داده است. قصدم از طرح این نمونه، بی ارج کردن کار آدمیت نیست. ارزش و اعتبار نوشته‌های پراهمیت او بر کسی که با تاریخ این دوره سروکار دارد، پوشیده نیست. نقل این نمونه، می‌تواند نشان دهد که عدم دقت در خواندن بعضی مصطلحات و ترکیبات زبان، چه نتایجی می‌تواند به بار آورد. وقتی مورخ و محقق پروسواسی چون آدمیت دچار این گونه لغزش‌ها بشود، حساب دیگران از پیش روشن است. آدمیت درباره‌ی برقرار شدن مجدد «مجلس شورای کبرا» در دوره‌ی ناصرالدین شاه، به دستخط شاه استناد می‌کند تا نشان دهد که نوآوری‌های عصر سپهسالار و مهم‌تر از آن، «نفوذِ روحِ زمان» بر ناصرالدین شاه چگونه بوده است. شاه این بار مجلس شورای کبرا را در ذیقعده‌ی ۱۲۹۲ افتتاح کرد. آدمیت می‌نویسد: «وزیران فعلی و برخی از درباریان و شاهزادگان بیکار داخل مجلس شدند. لازم افتاد آقاابراهیم امین‌السلطان آبدارباشی هم به عضویت آن سرافراز آید... در دستخط شاه که بعنوان امین‌الملک ناظم مجلس، دو سه هفته بعد صادر گردید، سخنی آمده شنیدنی: اهالی مجلس در گفتگو و حرف آزاد هستند، و هر چیزی را باید بدون شائبه هیچ غرض و بدون هیچ ترس و واهمه، تقریر نمایند.

فی‌المثل از صنف نعال اگر شخصی برخیزد و بر وزرای بزرگ ایرادی وارد بیاورد، و بگوید تو فلان کار را نفهمیده کرده‌ای به این دلیل، نباید آن وزیر کدورتی حاصل کند، بلکه هیچ حق ندارد. باید کاری که میکند، جواب آن شخص را موافق قاعده، یا رد نماید یا اذعان نماید.» آدمیت پس از نوشتن آن سطرها و نقل دستخط شاه چنین نتیجه می‌گیرد و می‌نویسد: «اینکه ایرادگیری مرد نعلبند هیچ ربطی با کار آن شورای کبرا نداشت، بماند. و نیز از این مطلب که خبرگی آن مرد پیشه‌ور در کار خویش بیشتر از دانایی اکثر آن بزرگان در فن حکومت بود، بگذریم. اما اینکه آن سخن از قلم شاه جسته، نفوذ روح زمان را میرساند.» نگاه کنید به ***اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار***. صص ۲۹۲-۲۹۳.

اما واقعیت این است که آدمیت عبارت را غلط خوانده است و اشتباه دریافته است. «صنف نعال» یک غلط فاحش و آشکار است و چنین چیزی در دستخط شاه نیامده است. صحیح آن «صف نعال» است به‌معنی کفش کن و پایین‌ترین قسمت مجلس که قاعدتاً افراد کم‌اهمیت‌تر در آنجا می‌نشستند. صدرِ مجلس به بزرگان اختصاص داشت. منظور شاه این بود که همه اعضای مجلس شورای کبرا، چه بلند پایگان و چه دون‌پایگان، در ابراز عقیده آزادند. (برای صورت صحیح دستخط شاه نگاه کنید به *مرآة‌البلدان*، تألیف محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، جلد ۲ و ۳، ص ۱۷۷۳ و نیز نگاه کنید به حواشی ***خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین‌الدوله***، صص ۵۵ و ۶۷). راستی نعلبند آدمی را با شورای دربار شاه، آن هم ناصرالدین شاه چه کار بود که در کنار وزیران و شاهزادگان بنشیند و در امور دولت شاه نظر دهد؟ در ضمن آقا ابراهیم امین‌السلطان آبدارباشی، یک قهوه‌چی یا آبدار باشی معمولی نبود. قدرت او و نفوذ کلمه‌ی او در شاه از بسیاری از وزرا و درباریان بیشتر بود و در دربار شاه، مقام و منزلت خاصی داشت. دیگر آن که ظاهراً میرزا ابراهیم امین‌السلطان در این دوره (سال ۱۲۹۲ قمری) عضو مجلس شورای کبرا نبوده است. این احتمال را از آن جهت داده‌ام که اعتمادالسلطنه در *مرآة‌البلدان*، (جلد ۲ و ۳، ص ۱۷۹۹) در وقایع ربیع‌الاول سال ۱۲۹۴ قمری می‌نویسد، «آقا محمد ابراهیم امین‌السلطان به لقب جنابی ملقب و از اجزای دارالشورای کبری گردید.»

۴۱۳ و ۴۱۴- امین‌الدوله، میرزا علی‌خان: ***خاطرات سیاسی***، صص ۶۱ تا ۶۳.

۴۱۵- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان: *مرآة‌البلدان*. جلد ۲ و ۳. صص ۱۸۲۰-۱۸۲۱.

۴۱۶- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان: *صدرالتواریخ*. ص ۲۷۷.

۴۱۷ـ برای شرح حال او نگاه کنید به اعتمادالسلطنه: ***روزنامه خاطرات***. نیز ناظم الاسلام کرمانی: ***تاریخ بیداری ایرانیان***. بخش اول. صص ۱۷۰ـ۱۷۷. مهدی بامداد: ***تاریخ رجال ایران***. جلد چهارم. صص ۴۹۰ـ۴۹۳. فریدون آدمیت: ***فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران***. چاپ اول. تهران. ۱۳۴۰. انتشارات سخن. صص ۱۸۲ـ۱۹۸؛ حامد الگار: ***میرزا ملکم خان***. ترجمه جهانگیر عظیما. چاپ اول. تهران. انتشارات مدرس. صص ۱۴۷ تا ۱۴۹.

۴۱۸ـ در روزنامه‌ی ***دولت علیه ایران***، (پنجشنبه شانزدهم شهر جمادی‌الاخری ۱۲۸۱ قمری، شماره ۵۶۵، ص ٦) آمده است: «میرزا یوسف خان در مأموریت کارپردازی حاجی ترخان و بعد از آنکه بسمت شارژدفری مأمور سفارتخانه این دولت، مقیم پطرپورغ شده بود... و از وقتیکه در تفلیس بصفت جنرال قونسولگری که عبارت از کارپردازی اول باشد، اختصاص حاصل کرد... به اعطای یک قطعه نشان از درجه دوم سرتیپی و حمایل مخصوص با رتبه آن مفتخر و سرافراز گردید.» نگاه کنید به متن تجدید چاپ شده روزنامه‌ی ***دولت علیه ایران***، جلد ۲. از انتشارات کتاخانه ملی جمهوری اسلامی ایران. ۱۳۷۲. ص ۷۳۴.

۴۱۹ـ نامه مستشارالدوله به آخوندزاده، به تاریخ پنجشنبه ۲۱ صفر ۱۲۸۳ قمری. به نقل از ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۳٦۱.

۴۲۰ـ ***الفبای جدید و مکتوبات***. ص ۹۰.

۴۲۱ـ در روزنامه‌ی ***دولتی***، نمره ٦۰۲، پنجشنبه چهارم محرم ۱۲۸۴، ص ۴ آمده است: «میرزا یوسف خان سرتیپ... به منصب شارژ دفری مأمور سفارت پاریس گردیده...» نیز در روزنامه‌ی ***دولتی*** نمره ٦۳۹، پنجشنبه دوم ذی‌القعده ۱۲۸٦ قمری، ص ۲ آمده است: «میرزا یوسف خان شارژ دفر این دولت قوی شوکت که در پاریس اقامت داشت، این اوقات احضار شده [و به جای او] نظر آقا... به اعطای منصب شارژ دفری دولت فرانسه... سرافراز... و دوازدهم شهر شوال عازم محل مأموریت خود گردید.» نگاه کنید به روزنامه‌ی ***دولت علیه ایران***. جلد دوم متن تجدید چاپ شده. صص ۹۸۵ و ۱۲۰۲.

۴۲۲ـ رائین، اسماعیل: ***فراموشخانه و فراماسونری در ایران***، جلد اول. چاپ سوم. تهران ۱۳۵۷. ناشر امیرکبیر. ص ۴۷۷.

۴۲۳ـ آخوندزاده، میرزا فتحعلی: ***مکتوبات کمال‌الدوله***. ص ۵۹. نیز نگاه کنید به اسماعیل رائین: ***فراموشخانه و فراماسونری در ایران***. جلداول. صص ۴٦۰ـ۴۵۹.

۴۲۴ـ آل‌احمد، جلال: ***غرب‌زدگی***. ص ۸۰. حاشیه شماره ۲.

۴۲۵ـ آخوندزاده. میرزا فتحعلی: *الفبای جدید و مکتوبات*. ص ۳۳۳.

۴۲۶ـ اعتمادالسلطنه: *مرآةالبلدان*. جلد ۲ و ۳ ص ۱۶۶۱.

۴۲۷ـ نامه ۷ جمادی‌الثانی ۱۲۸۸ قمری میرزا یوسف خان به آخوندزاده. نگاه کنید به *الفبای جدید و مکتوبات*. ص ۳۹۹.

۴۲۸ و ۴۲۹ـ اعتمادالسلطنه: *مرآةالبلدان*. جلد ۲ و ۳. ص ۱۶۹۹. نیز همان جلد، ص ۱۸۰۰.

۴۳۰ـ اعتمادالسلطنه: *تاریخ منتظم ناصری*. جلد سوم. به تصحیح دکتر اسماعیل رضوانی. چاپ اول. ۱۳۶۷. ناشر دنیای کتاب. صص ۲۰۳۸ و ۲۰۳۹.

۴۳۱ـ به نقل از مهدی بامداد: *تاریخ رجال ایران*. جلد ۴ ص ۴۹۲.

۴۳۲ـ امین‌الدوله، علی خان: *خاطرات سیاسی*. صص ۱۴۸ و ۱۷۳. نیز مقایسه کنید با مهدی بامداد. *تاریخ رجال ایران*. جلد ۴ ص ۴۹۳.

۴۳۳ـ آدمیت، فریدون: *فکر آزادی*. ص ۱۸۶.

۴۳۴ـ مستشارالدوله، میرزا یوسف خان: یک کلمه. صص ۲۱ـ۴۷. و نیز نگاه کنید به *فکر آزادی*. صص ۱۹۰ تا ۱۹۲.

۴۳۵ـ برای متن کامل آن نامه نگاه کنید به: *عصر بی‌خبری* یا تاریخ امتیازات در ایران. تألیف ابراهیم تیموری. چاپ چهارم. ۱۳۶۳. انتشارات اقبال. صص ۱۲۵ و ۱۲۶.

۴۳۶ـ اعتمادالسلطنه که از مخالفان و دشمنان مشیرالدوله بود، چندسالی پس از مرگ او، در شرح حالش چنین نوشت: «میرزا حسین خان مشیرالدوله صدراعظم، به جمیع حکام، تعلیقهٔ مشروحی نگاشت که دیناری بر عایا احجاف نکنند و باسم تفاوت عمل و استصوابی و سایر عنوانات مختلفه، دیناری مأخوذ ندارند. این تعلیقه، به هر ولایتی که رفت مردم آنجا آسوده میشدند و حکام و رؤسای تلگرافخانه مجبور بودند که باید این تعلیقه را در مساجد جامعه ولایات، قرائت نمایند که جمیع رعایا اصغا کنند. از اینگونه احکام زیاد صادر کرد و هیچگونه از حکام قدرت تخلف نداشتند... جای اشتباهکاری و عذر نبود... و عذر احدی مسموع نمیشد.» نگاه کنید به اعتمادالسلطنه: *صدرالتواریخ*. ص ۲۶۸. نیز چنان که در متن به استناد تحقیق ارزشمند آدمیت نشان داده‌ایم، انگیزه‌ی اصلی در پذیرش قرارداد زیان‌بار رویتر، حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران بود که عملاً به واسطه‌ی تجاوزات روسیه به خاک ایران، از مدت‌ها پیش در خطر افتاده بود. شاه و مشیرالدوله می‌اندیشیدند که با اعطای آن امتیاز، دولت انگلیس عملاً مجبور خواهد شد که به جهت حفظ منافع اتباع

خود، مانع تجاوزات روسیه به خاک ایران شود و در نهایت، استقلال ایران حفظ گردد. این موضوع در مکالمات و مکاتبات صدراعظم و نمایندگان او با مسئولان وزارت امور خارجه‌ی انگلیس به کرّات مطرح شده بود. بعضی از سیاست‌پیشگان انگلیس هم که در سال‌های اخیر به‌نحوی درباره‌ی این قرارداد سخن گفته‌اند، صریحاً به انگیزه‌ی اصلی شاه و مشیرالدوله در انعقاد آن قرارداد برای حفظ استقلال ایران، اشاره کرده‌اند. نگاه کنید به Wright Denis: THE ENGLISH AMONGST THE PERSIANS. London 1977. p: 103.

۴۳۷ـ کرمانی، ناظم‌الاسلام: *تاریخ بیداری ایرانیان*. بخش اول. ص ۱۶۹.

۴۳۸ـ بامداد، مهدی: *تاریخ رجال ایران*. جلد چهار. ص ۴۹۳. و نیز نگاه کنید به *تاریخ بیداری ایرانیان*. بخش اول. ص ۱۷۱.

۴۳۹ـ نگاه کنید به *فهرست کتابهای چاپی فارسی*. گردآورده خانبابا مشار. زیر عنوان‌های یاد شده.

۴۴۰ـ کرمانی، ناظم‌الاسلام: *تاریخ بیداری ایرانیان*. بخش اول. صص ۱۷۳ تا ۱۷۷.

۴۴۱ـ الگار، حامد: *میرزا ملکم خان*. ص ۱۴۹. متن و حاشیه شماره ۴۴.

۴۴۲ـ مستشارالدوله، میرزا یوسف خان: یک کلمه. صص ۴۹ و ۵۱ و ۵۲.

۴۴۳ـ به نقل از آدمیت: *اندیشه ترقی*. ص ۳۹۹.

۴۴۴ـ رشدیه، میرزا حسن: "خاطرات رشدیه". نسخه خطی. جلد اول. ص ۵. این نسخه که دو صفحه‌ی اول آن افتاده است و از صفحه‌ی ۳ آغاز می‌شود، حاوی شرح حال مفصل رشدیه است که به خط خود او نوشته شده است. متأسفانه عنوان آن نیز مشخص نیست. «خاطرات رشدیه» عنوانی است که من به آن داده‌ام. تاریخ نگارش متن هم دقیقاً معلوم نیست. قطعاً در روزگار پیری و کهن‌سالی رشدیه به نگارش درآمده است، چرا که یک‌جا می‌نویسد: «قریب شصت سال قبل روزنامه‌ای بنام اختر... بدست پدرم دادند که نوشته بود...» (ص ۵ متن) و این ماجرا بازمی‌گردد به سالهای ۱۲۹۷ و ۱۲۹۸ قمری. بنابراین اگر رشدیه در آن دوره بیست ساله بوده باشد، (تاریخ تولد او سال ۱۲۷۸ قمری است)، ظاهراً باید این نسخه در اواخر عمر او یعنی در ۸۰ سالگی، در ۱۳۵۶ قمری نوشته شده باشد. او در سال ۱۳۶۳ قمری درگذشته است. اینها فقط احتمالات است. رشدیه جلد دومی هم برای این نوشته در نظر گرفته بود، در پایان این نسخه می‌نویسد: «باقی وقایع در جلد دویم.» (ص ۱۶۷ متن). هیچ اطلاعی در دست نیست که بدانیم رشدیه جلد دوم این متن را نوشته است

یا نه. این نسخه گرچه همچنان که در متن نشان داده‌ام، در ذکر تاریخ سال‌ها، مغشوش و مغلوط است، اما حاوی اطلاعات ارزنده‌ی بسیاری درباره‌ی زندگی او و چگونگی وضع معارف ایران است. با این همه مثل بسیاری از خاطرات دیگر، از خودستایی، اغراق و مبالغه و گزافه‌گویی خالی نیست. بخش‌هایی از مطالب این نسخه، به‌عینه یا به‌صورت نقل به‌مفهوم، در کتاب **سوانح عمر و زندگانی پیر معارف، رشدیه** بازگو شده است. به ضمیمه‌ی این نسخه، دست نوشته‌ی کوتاه و بسیار مختصری در ۱۱ صفحه وجود دارد که ظاهراً در سال ۱۳۴۰ قمری با عنوان «معارف‌خواهان بخوانند» نوشته شده است. و مقاله‌ای است که شرح ماجرای تأسیس نخستین مدرسه‌ی ایروان و تبریز در آن بازگو شده است. روی سخن آن با اعضای «کمیسیون معارف» وقت است. این نسخه‌ها را انسان فرهیخته خانم شهلا لاهیجی با گشاده‌دستی و بزرگواری در اختیارم نهاده‌اند و اصل آنها با پاره‌ای نامه‌ها و اطلاعیه‌ها به‌طور موقت و امانت در «کتابخانه مطالعات ایرانی» در لندن نگهداری می‌شود.

۴۴۵ـ رشدیه، میرزا حسن: [خاطرات رشدیه]. خطی. صص ۶۹ و ۷۰ و ۸۲ تا ۸۸ و ۹۱.

۴۴۶ـ رشدیه میرزا حسن: معارف خواهان بخوانند. خطی. صص ۱ و ۸.

۴۴۷ـ نگاه کنید به شمس‌الدین رشدیه: **سوانح عمر**. ص ۲۴. نیز نگاه کنید به فخرالدین رشدیه: ***زندگینامه پیر معارف*، رشدیه**. ص ۲۱.

۴۴۸ـ اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان: *مرآةالبلدان*. جلد ۲ و ۳. صص ۱۸۰۹ و ۱۸۱۹.

۴۴۹ـ دکتر فووریه: *سه سال در دربار ایران*. صص ۲۹ و ۳۷ و ۴۹.

۴۵۰ـ یک نمونه از این «سرکاغذ» در ***راهنمای کتاب*** سال ۲۱ شماره (۸ـ۱۲)، در بخش «اسناد و مدارک حاج میرزا حسن رشدیه»، منتشر شده است. کپی نمونه‌هایی از این «سرکاغذ»ها و نامه‌های رشدیه نیز در «کتابخانه مطالعات ایرانی» در لندن، وجود دارد.

۴۵۱ـ نگاه کنید به **سوانح عمر**. ص ۲۵. نیز نگاه کنید به: هما ناطق، ***کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران***. چاپ اول. پاریس. بهار ۱۳۷۵. ناشر: انتشارات خاوران. ص ۶۴.

۴۵۲ و ۴۵۳ـ ناطق، هما: ***کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران***. ص ۶۴. نیز خانم ناطق در مورد تعداد شاگردان مدرسه‌ی رشدیه می‌نویسد که «ارقامی که بستگان رشدیه به دست داده‌اند... سخت مبالغه‌آمیزند» و استدلال می‌کند که «تا انقلاب

مشروطه نه‌تنها شمار دانش‌آموزان هیچ‌یک از مدارس دو زبانه تبریز، هرگز از ۱۰۰ تن فراتر نرفت، بلکه به‌گفته‌ی "بولتن آلیانس فرانسه" که در این تاریخ مدرسه را زیر بال خود داشت، تا ۱۹۰۵ (۱۳۲۳ ق) یعنی یک سال پیش از انقلاب و پس از آنکه مدرسه رشدیه چندین‌بار باز و بسته شده بود، هنوز تعداد دانش آموزانش از ۱۵ تن نمی‌گذشت.» (ص ۶۴) همان‌گونه که در متن گفته‌ام، مدرسه‌ای که رشدیه در تبریز بنیان نهاد، مدرسه‌ی دوزبانه نبود و حتی به‌گفته‌ی کسروی، مدیر آن از ترس ملایان «چیزی از دانشهای نوین نمی‌آموخت و پروای بسیار مینمود.» (کسروی، ***تاریخ مشروطه***. ص ۲۱). این مدرسه پس از چندین بار باز و بسته شدن، در آخرین دوره‌اش در دوره‌ی ناصری یعنی در ۱۳۱۲ قمری، تدریس صرف فرانسه هم جزو برنامه‌های درسی آن بود. اما بعدها در دوره‌ی مظفرالدین شاه، زمانی که رشدیه در تبریز نبود، مدرسه‌ی رشدیه تبریز در دوره‌ای، مدرسه‌ی دوزبانه شد و عده‌ای دانش‌آموز داشت که زبان فرانسه هم تحصیل می‌کردند و در همین دوره از «آلیانس» کمک می‌گرفت. این که در فهرست منتشره آلیانس، تعداد شاگردان مدرسه‌ی رشدیه تبریز تا ۱۹۰۵ (۱۳۲۳ قمری)، یعنی یک سال قبل از اعلان مشروطیت، پانزده نفر عنوان شده است، معنایش این نیست که همه‌ی دانش‌آموزان مدرسه‌ی رشدیه، به این ۱۵ نفر محدود می‌شد، این پانزده نفر، نشان دهنده‌ی تعداد آن عده از دانش‌آموزان است که تحصیل زبان فرانسه می‌کردند و از کمک و یاری آلیانس برخوردار بودند.

۴۵۴ و ۴۵۵- رشدیه، میرزا حسن: [خاطرات رشدیه]. صص ۹۰، ۹۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۵۴ و ۱۵۷.

۴۵۶ و ۴۵۷- دولت آبادی، یحیی. **حیات یحیی**. جلد اول صص ۱۸۳ تا ۲۰۵.

۴۵۸- میرزا علی محمدخان مجیرالدوله کاشانی، شیخ مهدی عبدالرب آبادی ملقب به شمس‌العلما، محمدحسین خان ادیب الدوله، محمد باقرخان اعتمادالسلطنه، حاج محمد حسن امین‌الضرب، حاج حسین آقا امین‌الضرب، میرزا علی اکبر خان ناظم‌الاطباء کرمانی، میرزا غیاث‌الدین ادیب کاشانی، محمداسماعیل خان آجودان باشی، حاج شیخ مهدی شریف کاشانی، از جمله کسانی‌اند که به‌مرور به عضوت انجمن معارف درآمدند. نگاه کنید به دولت‌آبادی، **حیات یحیی**. جلد اول. صص ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲ و ۱۹۸.

۴۵۹- احتشام‌السلطنه: ***خاطرات احتشام‌السلطنه***. صص ۳۲۴، ۳۲۶ و ۵۹۸. قضاوت‌های احتشام‌السلطنه درباره‌ی اقدامات فرهنگی امین‌الدوله و به‌طورکلی

درباره‌ی کارنامه‌ی سیاسی او، به اغراض شخصی یا سوءتفاهم‌های بسیاری آلوده است. گرچه ***خاطرات احتشام‌السلطنه*** در میان خاطرات مشابهی که نوشته شده است. از مزیت‌های بسیار برخوردار است و خود او نیز از راست‌کردارترین و پاک‌دامن‌ترین سیاستمداران این دوره است، اما در قضاوت‌هایش درباره‌ی اقدامات فرهنگی امین‌الدوله، جانب انصاف را از دست نهاده است. قصدم مبرا جلوه دادن امین‌الدوله نیست. او هم مثل دیگر سیاستمداران ما پست و بلند زندگی خود را داشته است و کارنامه‌ی سیاسی او از اشتباه و خطا مبرا نیست. (برای مثال نگاه کنید به ***خاطرات احتشام‌السلطنه*** صص ۲۸۱ تا ۳۰۸). اما منصفانه‌ترین قضاوت‌ها درباره‌ی کارنامه‌ی فرهنگی امین‌الدوله، از آنِ یحیی دولت‌آبادی است. **حیات یحیی**، دقیق‌ترین و مستندترین سندی است که درباره‌ی فعالیت‌های فرهنگی این دوره در دست است. هم احتشام‌السلطنه و هم دولت‌آبادی سهم درخشانی در پیشبرد معارف و فرهنگ در ایران داشته‌اند.

۴۶۰ و ۴۶۱ـ دولت‌آبادی، یحیی: **حیات یحیی**. جلد اول. صص ۲۰۶ و ۲۰۷.

۴۶۲ـ سپهر، عبدالحسین خان ملک المورخین: ***مرآة‌الوقایع مظفری و یادداشتهای ملک‌المورخین***. با تصحیحات و توضیحات و مقدمه‌های دکتر عبدالحسین نوایی. چاپ اول. تهران. انتشارات زرین. ص ۲۲۴ ***مرآة‌الوقایع***.

۴۶۳ و ۴۶۴ـ کرمانی، مجدالاسلام: ***تاریخ انحطاط مجلس***. صص ۱۶۴ـ۱۶۵.

۴۶۵ـ سپهر، عبدالحسین خان: ***مرآة‌الوقایع مظفری***. ص ۱۰۷. سپهر در ادامه‌ی همان مطلب می‌نویسد: «چون دولت نفوذ آنها [روحانیون] را نمیخواست، مقرر داشت که از نقره نشانی ساختند و این کلمه بر آن کنده بود: «موسائی» و چند ماهی یهود استعمال کردند و بقبای خود آویختند. بعد از آن متروک داشتند.»

۴۶۶ـ معیرالممالک، دوستعلی خان: ***رجال عصر ناصری***. چاپ اول. تهران. ۱۳۶۱. ناشر: نشر تاریخ ایران. صص ۷۰ و ۷۱. در متن چاپ شده به جای ۱۳۱۵ قمری، ۱۳۱۰ آمده است که قطعاً اشتباه است. از آن بدتر، سال درگذشت امین‌الدوله، ۱۳۱۷ قمری ضبط شده است (ص ۷۱)، حال آن که امین‌الدوله در ۱۳۲۲ قمری درگذشته است. در متن چاپی "رجال عصر ناصری"، غلط‌های فاحش از آن دست که برشمرده‌ایم، کم نیست. جالب آن است که ناشر کتاب، «نشر تاریخ ایران» است.

۴۶۷ـ کرمانی، مجدالاسلام: ***تاریخ انحطاط مجلس***. صص ۱۶۷ و ۱۶۸.

۴٦۸ـ برای همه‌ی آن نقل قول‌ها نگاه کنید به عبدالحسین خان سپهر «ملک المورخین»: ***مرآةالوقایع مظفری***. صص ۱۸۳ و ۲۲۴.

۴٦۹ـ درباره‌ی این هردو وام نگاه کنید به: [صفایی، ابراهیم] ***نهضت مشروطه ایران بر پایه اسناد وزارت امور خارجه***. تهران. چاپ اول. ۱۳۷۰. ناشر: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وابسته به وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران. صص ۲۷ تا ۳۳. این کتاب بر پایه‌ی اسناد موجود در آرشیو وزارت خارجه و با پژوهش و نگارش ابراهیم صفایی و با دیباچه‌ی علی‌اکبر ولایتی منتشر شده است. گرچه در مشخصات کتاب‌شناسی آن، نام ابراهیم صفایی نیامده است، اما هم در دیباچه‌ی کتاب و هم در یادداشتی که صفایی با عنوان «سرآغاز کوتاه»، بر کتاب نوشته است، تصریح شده است که نویسنده‌ی کتاب و بررسی کننده اسناد، ابراهیم صفایی است. در حقیقت خواسته‌اند گزارشی از انقلاب مشروطه، آن گونه که مورد تأیید دولت و حکومت باشد، ارائه دهند. کتاب، حاوی پاره‌ای اسناد و اطلاعات ارزشمند است، گرچه ظاهراً سعی شده است که در نقد و نقل اسناد برگزیده، بی‌طرفی نشان دهند، اما جانبداری در قضاوت‌ها و تفسیرها را جاجای کتاب می‌توان دید. برای نمونه از آن همه مخالفت روحانیون با اقدامات مترقیانه‌ی امین‌الدوله در کار آموزش و معارف، نشانی در کتاب نیست و کم و بیش سعی شده است که انقلاب مشروطه را دست‌پخت سفارت انگلیس و توطئه و سازش دو دولت انگلیس و روس قلمداد کنند. با این همه کتاب از جهت اشتمال بر پاره‌ای از اسناد وزارت امور خارجه، درخور نگرش است.

۴۷۰ـ امین‌الدوله، میرزا علی خان: ***خاطرات سیاسی امین‌الدوله***. ص ۲۳٦. در مقدمه‌ی حافظ فرمانفرماییان بر خاطرات سیاسی امین‌الدوله تصریح شده است که این کتاب «تا صفحه ۲۴۷ به قلم خود امین‌الدوله است، ولی از آن صفحه تا انتهای کتاب را... شخص دیگری نوشته است.» اما واقعیت این است که در متن کتاب در بسیاری جاها، شیوه‌ی نقل مطالب، نشان دهنده‌ی آن است که نویسنده و گزارشگر خاطرات کس دیگری است، از جمله در ص ۸۹ آمده است: «این اوقات باز مستوفی‌الممالک به تعدیل و کسر مرسومات مأمور است. شنیدم میرزا علی خان امین‌الملک [امین الدوله بعدی] به شاه عرض کرده بود: بجای این زحمت مکرر...»، نظایر این نمونه را در جاهای دیگر هم می‌توان دید.

۴۷۱ـ امین‌الدوله پس از استعفا مدتی در تهران در ملک ییلاقی خود زندگی می‌کرد تا آن‌که به اشاره‌ی شاه از تهران خارج شد و به لشت‌نشا رفت. پس از مدتی به

مکه سفر کرد و چون بیماری او شدت یافت، مظفرالدین شاه به او اجازه داد که به ایــران بـرگردد و او بـه لشت‌نشـا بـرگشت و در صـفر ۱۳۲۲ قـمری درگـذشت. امین‌الدوله سال‌ها در دربار ناصری به‌عنوان منشی حـضور، وزیـر رسـایل و مـدیر شورای دولتی یا سلطنتی، خدمت کرد. مدتی هم وزیر وظایف و اوقاف ایران بود. چندسالی هم اداره‌ی پست ایران نیز بر عهده‌ی او بود و در ایام تصدی این کار، پست ایران نظم تازه‌ای یافته بود. با زبان فرانسه آشنایی کـامل داشت و در فـارسی‌نویسی منشیانه، و فصیح و بلیغ، از بازماندگان نسل هنرآفرینی بود که مـدت‌هاست رو بـه انقراض نهاده‌اند. لرد کرزن در معرفی او نوشته است: «مرد آزادی‌خواه روشنفکری است... زبان فرانسه را به‌خوبی حرف می‌زند. از اوضاع ایران و جهان کاملاً اطـلاع دارد. نسبت به میهن خویش عشق و علاقه مفرطی ابراز میکند...» لرد کرزن: ***ایران و مسئله ایران***. ترجمه‌ی علی جواهرکلام، چاپ سوم. تهران. ۱۳۴۷. ناشر: انتشارات ابن سینا. صص ۹۰ و ۹۱.

جدا از ایجاد مدارس جدید، از اقدامات مهم او تأسیس کارخانه‌ی قندکهریزک و تأسیس کارخانه‌ی کبریت سازی است. در هنگام صدارتش برای سر و سامان دادن به اداره‌ی گمرک ایران و ازدیاد درآمد آن، چندنفر بلژیکی، از جمله «نوز» را بـه استخدام ایران درآورد. آن‌گاه که صدارت را به‌عهده داشت، آن اندازه آزاداندیشی داشت که «محض اینکه از آراء دانشمندان فایده برگیرد و بمردم بنماید که خود در اعمال دولتی تابع نفس نیست»، در رمضان ۱۳۱۵ قمری به فکر «تشکیل مـجلس آزادی» افتاد تا از «بزرگان هوشمند ایران» هشت تن در آن مجلس گرد آیند و «بدون ترس» آن چه را که در کار مملکت و حسن اداره آن می‌اندیشند بر زبان آورند. اما به‌قول عبدالحسین خان سپهر، «هزار افسوس که نه امین‌الدوله به صدارت ماند و نه مجلس تشکیل یافت.» نگاه کنید به ***مراةالوقایع مظفری***، ص ۲۰۹.

۴۷۲ـ دولت آبادی، یحیی: حیات یحیی. جلد اول. ص ۲۰۸.

۴۷۳ تا ۴۷۵ـ به ترتیب نگاه کنید به: [صـفایی، ابـراهـیم]: ***نهضت مشروطه ایران بر پایه اسناد وزارت امور خارجه***. صص ۲۲ تا ۲۴، نیز ۲۹ تا ۳۳ و ص ۵۶.

۴۷۶ـ آدمیت، فریدون: *فکر آزادی*. صص. ۹۹ و ۱۱۳.

۴۷۷ـ الگار، حامد: ***میرزا ملکم خان***، صص ۲۷۲ و ۲۷۳ و ۲۷۴.

۴۷۸ـ جــلال‌الدیــن مـیرزا قـاجار کـه از نـزدیکان مـلکم و از وابسـتگان بـه «فراموشخانه» بوده است، تا سال ۱۲۸۷ قمری، رساله‌ی «وزیر و رفـیق» مـلکم را ندیده بود، در نامه‌ای به آخوندزاده می‌نویسد: «اگر نامۀ "وزیر و رفیق" وی را داشته

باشید، خواهش دارم روانه فرمائید.» و آخوندزاده در پاسخ او، در نامه‌ای که در اواخر سپتامبر ۱۸۷۰ میلادی به او نوشت، چنین گفت: «شما با این میرزا یوسف خان [مستشارالدوله] آشنایی بکنید و رساله‌هایی را که او برای منفعت سلطنت ایران و ترقی ملت اسلام نوشته است. ملاحظه فرمائید و رساله "وزیر و رفیق" را هم در نزد او خواهید دید. من خودم این نسخه را ندارم و گفتگوی با هدایت و یحتمل پاره‌ای چیزهای دیگر را نیز، اگر خصوصیت بمیان آید، در نزد میرزا یوسف خان خواهید یافت.» نگاه کنید به: **الفبای جدید و مکتوبات**. صص ۱۷۵ و ۳۷۸.

۴۷۹ تا ۴۸۱ـ آدمیت، فریدون: **فکر آزادی**. به ترتیب نگاه کنید به صص ۱۱۰، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۱۳ و ۱۲۱.

۴۸۲ـ ناظم‌الدوله، ملکم: مقدمه ندای عدالت. صص ۸ تا ۱۰. چاپ شده در دورهٔ تجدیدِ چاپ شدهٔ روزنامه‌ی **قانون**. به‌کوشش و با مقدمه هما ناطق، چاپ اول. تهران. ۲۵۳۵ شاهنشاهی. ناشر: موسسه انتشارات امیرکبیر. ارجاع ما به شماره‌های روزنامه‌ی **قانون**، به همین متن تجدید چاپ شده، به‌کوشش خانم ناطق است.

۴۸۳ـ ناظم‌الدوله، ملکم: «کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات.» **مجموعه آثار میرزا ملکم خان**. به تدوین و تنظیم محیط طباطبایی. ص ۱۳.

۴۸۴ و ۴۸۵ـ ناظم‌الدوله، ملکم: «دستگاه دیوان.» **مجموعه آثار میرزا ملکم خان**. صص ۸۵ و ۹۴ و ۹۵.

۴۸۶ و ۴۸۷ـ ناظم‌الدوله، ملکم: «دفتر قانون.» **مجموعه آثار میرزا ملکم خان**. به ترتیب نگاه کنید به: صص ۱۴۸ و ۱۵۰ و ۱۴۹ و ۱۲۶. و نیز مقایسه کنید با آدمیت: *فکر آزادی*. صص ۱۲۰ تا ۱۲۶.

۴۸۸ـ قانون. شماره ۳۶. صص ۳ و ۴.

۴۸۹ـ الگار، حامد: **میرزا ملکم خان**. ص ۲۶.

۴۹۰ـ در حکم آمده است: «در این روزها بعرض رسید که بعض از اجامر و اوباش شهر گفتگو و صحبت از وضع و ترتیب فراموشخانه‌های یوروپ میکنند و بترتیب آن اظهار میل مینمایند. لهذا صریح حکم همایون شد که اگر بعد از این، عبارت و لفظ فراموشخانه از دهن کسی بیرون بیاید تا چه رسد بترتیب آن، مورد کمال سیاست و غضب دولت خواهد شد، البته این لفظ را ترک کرده، پیرامون این مزخرفات نروند که یقیناً مواخذه کلی خواهند دید.» نگاه کنید به: مقدمه‌ی محیط طباطبایی بر **مجموعه آثار میرزا ملکم خان**. ص «ح» و نیز نگاه کنید به متن تجدید چاپ شده **روزنامه دولت علیه ایران**، جلد اول. ص ۶۲۶.

۴۹۱ و ۴۹۲ـ ناظم‌الدوله، ملکم: «کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات.» ***مجموعه آثار میرزا ملکم خان.*** صص ۱۰ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴.

۴۹۳ـ نگاه کنید به: نامه‌ی ملاعلی کَنی به ناصرالدین شاه، به تاریخ ۱۲۹۰ قمری، مندرج در ***عصر بی‌خبری*** یا تاریخ امتیازات در ایران. صص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۴۹۴ـ نامه‌ی مورخ ۲۹ شهر جمادی‌الثانیه سنه ۱۲۸۶ قمری میرزا یوسف خان مستشارالدوله به آخوندزاده، نگاه کنید به: ***الفبای جدید و مکتوبات.*** ص ۳۷۲.

۴۹۵ـ آدمیت، فریدون: ***اندیشه ترقی.*** صص ۱۷۴ و ۱۷۵.

۴۹۶ـ ناظم‌الدوله، ملکم: «نوم و یقظه.» ***مجموعه آثار میرزا ملکم خان.*** صص ۱۶۸ تا ۱۷۷.

۴۹۷ـ اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان: ***مرآةالبلدان.*** جلد دوم و سوم. ص ۱۶۹۲. ملکم در همان سال ۱۲۸۹ قمری «ناظم‌الملک» لقب یافت. همان مأخذ. ص ۱۶۹۰.

۴۹۸ و ۴۹۹ـ الگار، حامد: ***میرزا ملکم خان.*** فصل هفتم. صص ۱۷۱ تا ۱۹۳.

۵۰۰ـ ساسانی، خان ملک: ***سیاستگران دوره قاجار.*** جلد اول. صص ۱۳۲ و ۱۳۳. نیز نگاه کنید به: اسماعیل رائین. ***میرزا ملکم خان. زندگی و کوششهای سیاسی او.*** چاپ دوم. تهران ۱۳۵۳. ناشر: صفی علیشاه. صص ۹۳ تا ۹۷. صورت متنی که در ***سیاستگران دوره قاجار*** آمده است با آن چه که در نوشته رائین، ضبط شده است، اندکی تفاوت دارد. «نقل» ما از نوشته رائین است.

۵۰۱ـ آدمیت، فریدون: ***فکر آزادی.*** صص ۹۹ و ۱۰۰.

۵۰۲ـ الگار. حامد: ***میرزا ملکم خان.*** صص ۱۸۹ و ۱۹۰.

۵۰۳ـ نامه‌ی ملکم به میرزا عباس خان قوام‌الدوله. مورخ (۱۶ جینوری ۱۸۹۰)، نگاه کنید به: صفایی، ابراهیم. ***پنجاه نامه تاریخی دوران قاجاریه.*** چاپ اول. تهران. انتشارات بابک. ۲۵۳۵ شاهنشاهی. ص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۵۰۴ـ صفایی، ابراهیم: ***اسناد نو یافته.*** ص ۱۳۴. (به نقل از مقدمه‌ی هما ناطق بر روزنامه ***قانون.*** ص ۱۲).

۵۰۵ـ رائین، اسماعیل: ***فراموشخانه و فراماسونری در ایران.*** جلد اول. ص ۵۰۱.

۵۰۶ـ نامه‌ی ملکم به امین السلطان (۲۷ نوامبر ۱۸۹۰) نگاه کنید به: صفایی ابراهیم: ***اسناد سیاسی دوران قاجاریه.*** چاپ اول. تهران. ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

انتشارات بابک. صص ۳۰۱ و ۳۰۲.

۵۰۷ـ الگار حامد: *میرزا ملکم خان*. ص ۲۰۳.

۵۰۸ـ مطالب نقل شده از روزنامه‌ی *قانون* با ذکر شماره‌ی روزنامه و شماره‌ی صفحه، مشخص می‌شود. همه‌ی ارجاعات به متن تجدیدچاپ شده‌ی روزنامه *قانون* است که به کوشش هما ناطق منتشر شده است و پیش‌تر مشخصات کتاب‌شناسی آن را به دست داده‌ام.

۵۰۹ـ احتشام‌السلطنه در خاطرات خود، شرحی درباره‌ی یکی از دیدارهایش با ملکم نوشته است که بسیار خواندنی است. هم روحیات و خلقیات ملکم را نشان می‌دهد، و هم چند و چون نظر احتشام‌السلطنه را درباره‌ی او. می‌گوید: «خاطر دارم در سال ۱۹۰۳ میلادی (۱۳۲۱ قمری) که برای گردش و سیاحت به ایتالیا رفتم، در سفارت ایران در رم، ملاقاتی از ملکم خان نمودم. بعد از سلام و احوالپرسی، کاغذی از عین‌الدوله که بتازگی صدراعظم شده بود بمن نشان داد که عین‌الدوله در آن نامه راه اصلاح مملکت را از او پرسیده بود و باصرار و تأکید نوشته بود که "خوبست جنابعالی به ایران تشریف بیاورید تا..." بعد از ملاحظه مراسلهٔ صدراعظم جدید، بملکم گفتم مقصودم بی‌ادبی بشما نیست. ولی از این صدراعظم جدید هم با مطالعه این نامه بکلی ناامید و مأیوس شدم و گمان ندارم که برای دفع آلام و دردهای مملکت، معجزه‌ای بنماید. گفت چرا؟ گفتم شما سی سال بلکه بیشتر است که در خارجه اقامت دارید و در تمام اینمدت بجز چند روز در ایران نبوده‌اید. از مشکلات مملکت کمترین اطلاعی ندارید. مردم را مطلقاً نمیشناسید... با این وصف چطور میتوانید برای اصلاح مملکت اظهار رأی بنمایید و بموفقیت صدراعظمی که بامید معجزه همکاری و ارائه طریق و راهنمائی شما نشسته است، چه امیدی میتوان داشت؟ از ملکم خان سؤال کردم جنابعالی بنامه صدراعظم چه جوابی دادید؟ او چند ورق کاغذ بدستم داد که بر روی هریک از آنها دو تا سه سطر نوشته بود... نوشته بود: "حالا خواهید فرمود اینها که نوشته‌ای معایب است. برای رفع آن چه باید کرد؟ آن را هم بنده میدانم اما عرض نخواهم کرد. چرا باید عرض کنم؟... شما از راهنمائی من فایده ببرید و من در این کنج غربت محروم بمانم؟ فقط یکجمله را برای نمونه و اینکه یقین فرمائید علاج دردها را میدانم، عرض میکنم و آن این است که باید دولت امضاء خودش را معتبر نماید... همین و بس". من ملکم را خوب میشناختم و قبل از آنجلسه و ملاحظه مهملاتی که در جواب عین‌الدوله بهم بافته بود، هم میدانستم که او طبل میان تهی است و چیزی در چنته ندارد. اما بعد از آن جلسه و مطالعه استمدادنامه

صدراعظم ایران و جوابهای مبتذل و مهملی که او نوشته بود، براستی دلم بحال مملکت و مردمی که شخص اول و صدراعظم آن میخواهد کشتی شکسته دولت و ملت را با کمک و معاضدت این ناخدای دریا ندیده و کشتی ننشسته بساحل نجات برساند، سوخت.» خاطرات احتشام‌السلطنه. صص. ۴۱۶ و ۴۱۷ و ۴۱۸.

۵۱۰- در متن تجدید چاپ شده‌ی روزنامه *قانون*، به کوشش هما ناطق، شماره ۱۲، کپی روزنامه *قانون* است و ناطق آن را به‌عینه در مجموعه‌ی تجدید چاپ شده‌ی *قانون* آورده است. بی آن که توضیحی دهد که مطالب این شماره، یعنی شماره ۱۲ تماماً در شماره ۱۵ روزنامه *قانون* چاپ لندن به‌عینه آمده است. بدین ترتیب در مجموعه‌ی تجدید چاپ شده ناطق، شماره ۱۲ و شماره ۱۵ تکراری است. البته این احتمال هم وجود دارد که ملکم در شماره ۱۵، مطالب شماره ۱۲ را تکرار کرده باشد. ناطق در مقدمه‌ی خود تصریح کرده است که در مجموعه‌ی براون و دیگر مجموعه‌ها، شماره‌های ۱۲ و ۳۱ و ۳۲ و ۳۳ موجود نیست و «تاکنون در هیچ جای دیگر دیده نشده است» (نگاه کنید به مقدمه‌ی ناطق بر چاپ روزنامه *قانون*، ص ۴) پس این کپیه شماره ۱۲ از کجا آمده است؟ نیز جای شگفتی است که خانم ناطق در همان مقدمه "*قانون*" (ص ۵) می‌نویسد: «متصدی نشر روزنامه‌ی قانون در لندن که مشخصاتش در روزنامه آمده، همان کسی است که دو سال بعد، یعنی از فوریه ۱۸۹۲ / ۱۳۰۹ قمری، به انتشار "ضیاءالخافقین"، روزنامه عربی سید جمال‌الدین اسدآبادی پرداخت. قانون در همان سالها بصورت مخفی در تهران و بصورت آزاد در تبریز تجدید چاپ می‌شد. از نظر ظاهر چاپ لندن با چاپ تبریز، تفاوتهایی دارد.» و در حاشیه‌ی همین مطلب، نوشتند: «قانون تبریز در چاپخانه "تربیت" منتشر میشد، از نظر قطع نیز کوچک‌تر از قانون لندن است.» نگاه کنید به صفحه ۵ و حاشیه شماره ۲۳، مقدمه‌ی خانم ناطق بر متن تجدید چاپ شدهٔ روزنامه قانون.

می‌پرسم چگونه ممکن بود که در همان سال‌ها، روزنامه‌ی ممنوعی چون «قانون» که مطالبش از نظر دولت، از کفر ابلیس بدتر و پر از فحاشی به امین السلطان و ناصرالدین شاه بود، در تبریز به صورت آزاد تجدید چاپ شود و حکومت مانع نگردد. اگر چاپ آن در تبریز، آزاد بود، چرا باید در تهران به‌صورت مخفی چاپ می‌شد؟ مگر تبریز از ایران جدا بود؟ دیگر آن که کتابخانه «تربیت» سالها بعد، یعنی در دوره‌ای تأسیس شد که دیگر «قانون» منتشر نمی‌شد. پس نه در آن سال‌ها، بلکه سال‌ها بعد و پس از اعلان مشروطیت و در دوره‌ی آزادی مطبوعات، (سال ۱۳۲۵

قمری) بود که کتابخانه‌ی تربیت، که این زمان جدا از تبریز، در تهران هم شعبه‌ای داشت، به تجدید چاپ روزنامه قانون، اقدام کرد، و متن تجدید چاپ شده‌ی قانون، در تبریز و تهران و دیگر شهرها آزادانه به فروش می‌رفت. روزنامه‌ی «صور اسرافیل»، در شماره **۵** (۸ جمادی‌الاولی **۱۳۲۵** قمری)، صفحه ۸، به ایرانیان وطن‌خواه مژده و بشارت می‌دهد که «جریده قانون جناب پرنس ملکم خان... که از سال هزار و سیصد و هفت هجری تا چند سال در لندن، ماهی یک نمره بطبع میرسید... مجدداً تجدید چاپ شده و تا شماره پنج در کتابخانه تربیت... تک نمره پنج شاهی و سالیانه دو تومان بفروش میرسد.» در شماره **۱۲**، **صفحه** ۸، (**۲۶** رجب **۱۳۲۵** قمری) روزنامه ***صور اسرافیل*** در اعلانی به خوانندگانش می‌نویسد: «مشترکین سالیانه روزنامه قانون و صور اسرافیل پس از دریافت همین نمره، وجه آبونه یکساله را» بپردازند. «قانون» به همت کتابخانه تربیت و به دستیاری هاشم ربیع‌زاده تبریزی که این زمان با شعبه کتابخانه تربیت تهران همکاری داشت، در **۱۳۲۵** قمری تجدید طبع شده و به‌قول صدرهاشمی «به غیر از شماره اول، در بقیه شماره‌ها کلمه (کپیه) در عنوان روزنامه چاپ شده...» (جلد **۴** ***تاریخ جراید و مجلات***، ص ۱۰۱). ربیع‌زاده، یازده رساله ملکم را در همان سال، با عنوان کلیات ملکم به طبع رساند و روزنامه ***صور اسرافیل*** در شماره ۱۲، صفحه ۸ نوشت که این کتاب «در شعبه کتابخانه تربیت طهران (خیابان ناصری، نزدیک شمس العماره) و تبریز، مجلدی پانزده قران و بدون جلد، دوازده قران به فروش می‌رسد.»

۵۱۱ـ نامه‌ی آقاخان کرمانی به ملکم. (مجله‌ی ***بررسی‌های تاریخی***. سال پنجم **۱۳۴۹**. شماره ۲. صص ۲۲۰ و ۲۲۱. نیز Suppl. Pers. p. 110. اصل این نامه ها با سایر اسناد ملکم که نزدیک به ۹۰۰ سند را دربر می‌گیرد، توسط همسر ملکم به کتابخانه‌ی ملی پاریس اهدا شده است و در بخش کتاب‌ها و و نوشته‌های خطی آن کتابخانه در ده مجلد به مشخصات زیر: مجموعه Supplement Persan, 1986-1997 نگهداری می‌شود. نامه‌های آقاخان به ملکم با عکس آنها از همین مجموعه، به همت سروان محمد کشمیری در چند شماره مجله‌ی ***بررسیهای تاریخی***، نشریه ستاد بزرگ ارتشتاران، سال چهارم و پنجم آن مجله (**۱۳۴۸** و **۱۳۴۹**) منتشر شده است. ارجاعات من به نامه‌های آقاخان به همین مجله‌ی ***بررسی‌های تاریخی*** است. در مقابل هر ارجاعی سعی شده است که مشخصات آن در اصل مجموعه هم به دست داده شود.

۵۱۲ـ آدمیت، فریدون: ***اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی***. صص ۳۱ و ۳۲.

۵۱۳ـ نامه‌ی آقاخان کرمانی به ملکم. (مجله ***بررسیهای تاریخی***. سال پنجم ۱۳۴۹. شماره ۲. صص ۲۱۳ـ۲۱۵، نامه شماره ۲۱). این نامه احتمالاً در سال ۱۳۰۹ قمری نوشته شده است. آقاخان در نامه‌ای دیگر که آن هم احتمالاً در ۱۳۰۹ قمری به ملکم نوشته شده است. در همین مورد به ملکم می‌نویسد: «به‌جهت ترویج این نیت مقدس اصحاب آدمیت، عجالتاً در ایران، ماده[ای] مستعدتر از ظل‌السلطان نیست. اگر وسایل معتمد از کسان ایشان داشته باشید، بنویسید به آنطوری که لازم است ایشان را تشویقات بکنند، اما بیک طور خیلی مخفی که هراس بر ایشان مستولی نشود، زیرا که خیلی ملاحظه دارد و نمیخواهد در افواه مشهور شود به آنچه مقصود دارد. حال دیگر سرکار بهتر میدانید به نظر بنده وسیله این کار حاجی سیاح باشد خوب است» (Suppl. Pers. 1996. p. 92) نگاه کنید به نامه‌ی آقاخان به ملکم و نیز نگاه کنید به عکس آن، در مجله‌ی ***بررسیهای تاریخی***. سال سوم، شماره ۶، ۱۳۴۷ شمسی. صص ۱۰۲ و ۱۰۴ (مقاله‌ی سرهنگ جهانگیر قائم مقامی، با عنوان: «روابط ظل‌السلطان و میرزا ملکم خان»).

۵۱۴ـ نامه‌ی ظل‌السلطان به ملکم. (۲۵ رجب ۱۳۲۵ قمری) (Suppl. Pers. 1990. pp. 34-37) نگاه کنید به مجله‌ی ***بررسیهای تاریخی***. سال سوم، شماره ۶. ۱۳۴۷ شمسی. صص ۸۹ـ۱۱۵ و ۱۱۶.

۵۱۵ـ نامه‌ی آقاخان به ملکم. (Suppl. Pers. 1996. p. 107) نگاه کنید به مجله‌ی ***بررسیهای تاریخی***. سال پنجم، شماره ۱. ۱۳۴۹ شمسی. صص ۲۰۹ و ۲۱۰ و عکس شماره ۱۲.

۵۱۶ـ این نامه که تاریخ ۴ صفر را دارد، زمانی از استانبول به ملکم نوشته شد که سید جمال‌الدین اسدآبادی مدتی بود که وارد استانبول شده بود، و در نامه از حضور سید در استانبول صریحاً سخن گفته شده است. سید جمال‌الدین در سال ۱۳۱۰ به استانبول وارد شده بود. بنابراین نامه باید در ۴ صفر ۱۳۱۰ نوشته شده باشد. اصل این نامه و کپی تصویر آن که در مجله‌ی بررسی‌های تاریخی نشریه‌ی ستاد بزرگ ارتشتاران، سال چهارم، ۱۳۴۸، شماره ۵ و ۶. مقاله‌ی سروان محمد کشمیری با عنوان: «نامه‌هائی از میرزا آقاخان کرمانی» آمده. در مجموعه‌ای در ده مجلد با مشخصات: Supplement Persan 1986-1997 در کتابخانه‌ی پاریس موجود است. (برگ ۶۶ مجموعه‌ی *Suppl. Pers. 1996*). بسیاری از این نامه‌های میرزا آقاخان کرمانی و عکس آنها از همان مجموعه برای نخستین‌بار به‌استنساخ سروان محمد کشمیری در همان مجله‌ی بررسی‌های تاریخی، سال چهارم، و سال پنجم ۱۳۴۹،

شماره ۲، آمده است. پاره‌ی دیگری از این نامه‌های آن مجموعه نیز به‌همت سرهنگ جهانگیر قائم مقامی با عنوان: «روابط ظل‌السلطان و میرزا ملکم خان» در مجله‌ی بررسی‌های تاریخی سال سوم، ۱۳۴۷، شماره ۶ منتشر شده است.

بعدها ۳۵ نامه از این نامه‌ها به‌استنساخ آقای محمد فیروز در مجموعه‌ای به‌نام: «نامه‌های تبعید»، به‌کوشش هما ناطق و محمد فیروز، و با مقدمه‌ی خانم ناطق در آلمان منتشر شده است. نگاه کنید به چاپ دوم: «نامه‌های تبعید» چاپ و صحافی، چاپ افق کلن، پائیز ۱۳۶۸، آلمان غربی. جا داشت که خانم ناطق و آقای فیروز در مقدمه یا در یادداشتی اشاره می‌کردند که استنساخ اکثر این نامه‌ها به‌کوشش سروان محمد کشمیری، قبلاً در مجله‌ی بررسی‌های تاریخی، نشریه‌ی ستاد بزرگ ارتشتاران، با عکس نامه‌ها منتشر شده بودند. همین نامه‌ی مورد استناد من در کتاب «نامه‌های تبعید» در صفحات ۱۳۳ تا ۱۳۶ آمده است.

۵۱۷ و ۵۱۸ـ نامه‌ی (۱۲ شهر ربیع‌الاول [۱۳۱۲ قمری] آقاخان به ملکم. (Suppl. Pers. 1999. pp. 112-113) نگاه کنید به مجله‌ی ***بررسیهای تاریخی*** سال پنجم. شماره ۱. ۱۳۴۹. صص ۲۲۵ تا ۲۲۸ و عکس شماره ۱۹.

۵۱۹ـ آدمیت، فریدون: ***اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی***. ص ۳۶.

۵۲۰ـ به احتمال قوی این نامه باید در ۱۲ شهر ربیع‌الاول ۱۳۱۲ قمری نوشته شده باشد. چرا که در بخشی از آن می‌نویسد: «مجتهد تبریز را هنوز از طهران مرخص نکرده‌اند.» آقاخان در نامه‌ای دیگر به ملکم که خوشبختانه تاریخ آن مشخص است، یعنی نامه‌ی مورخ شهر شوال ۱۳۱۱ قمری، خبر دستگیری مجتهد تبریز را به ملکم می‌دهد. و می‌نویسد: «اخبار این صفحات، البته شنیده‌اید که مجتهد تبریز را بطور حبس نظر در تهران توقیف کرده‌اند.» (Suppl. Pers. 1996. p. 73) نگاه کنید به مجله‌ی ***بررسیهای تاریخی*** سال پنجم. شماره ۱. ص ۲۲۱ و عکس شماره ۱۸. بنابراین نامه ۱۲ شهر ربیع‌الاول که در آن ذکر شده است که هنوز مجتهد از طهران مرخص نشده است باید پس از نامه‌ی شوال ۱۳۱۱ و در ربیع‌الاول ۱۳۱۲ قمری. نوشته شده باشد.

۵۲۱ـ نگاه کنید به نامه‌ی آقاخان به ملکم. نامه‌ی شماره ۲۳. مشخصات آن را در ارجاع شماره ۵۱۱ به دست داده‌ام.

۵۲۲ـ برای گفته‌ی تقی‌زاده نگاه کنید به آدمیت، فریدون: ***فکر آزادی***. ص ۱۱۴.

۵۲۳ـ آدمیت، فریدون: ***فکر آزادی***. ص ۱۱۴.

۵۲۴ـ نگاه کنید به: *کاوه*. شماره ۱. سال پنجم. (شماره مسلسل ۳۶) ۱۳۳۸ قمری. ۲۲ ژانویه ۱۹۲۰. ص ۲.

۵۲۵ـ تقی‌زاده، سیدحسن: *زندگانی طوفانی* ۰ ص ۳۸۳.

۵۲۶ـ آدمیت، فریدون: ***مجلس اول و بحران آزادی***. ص ۳۹۶. آدمیت در همین صفحه می‌نویسد: «... در فهرست وکلای مجلس اول، تقی‌زاده خود را نماینده تجار اعلام کرده. این اشتباه است، او نماینده اصناف بود. توضیح آنکه به مأخذ خبر رسمی انجمن هیأت نظارت که ارقام انتخاباتی شش تن کاندیدای اصناف را منتشر نموده، (جریده ملی، تبریز ۷ شوال ۱۳۲۴) بیشترین رأی را میرزا ابراهیم آقا تبریزی آورد. (۴۱۶ رای) و کمترین رای را تقی‌زاده (۱۸۵ رای). در فهرست کامل نمایندگان آذربایجان نیز نام او جزو سه تن نماینده اصناف ثبت شده، و اعتبارنامه‌اش بهمان عنوان صادر گردیده. وکالت او از این نظر هیچ ابهامی ندارد. بنابراین اینکه خود را وکیل طبقه تجار معرفی کرده، لابد سهو حافظه است.» اما وکالت تقی‌زاده، با آن چه که آدمیت نوشته است، قطعاً «ابهام» خواهد داشت، چرا که تقی‌زاده به‌عنوان نماینده اصناف به مجلس راه نیافته است. اشتباه آدمیت در آن است که نوشته ۷ شوال ۱۳۲۴، **جریده ملی**، روزنامه انجمن تبریز را مستند خود قرار داده است. درست است که مطابق این شماره‌ی **جریده ملی**، تقی‌زاده با ۱۸۵ رای از طرف اصناف به وکالت انتخاب شده است و صورت آرای انتخاب شدگان هم به دست داده شده است. اما بلافاصله همان **جریده ملی** بر آن صورت اضافه کرده است که «از این طبقه، مبعوثین طهران هنوز مشخص نشده‌اند» (**جریده ملی**، تبریز ۷ شوال ۱۳۲۴ـ نمره ۱۰ سال اول، صفحه اول) و اگر آدمیت جدا از این نمره ۱۰ جریده به نمره‌های ۷ و ۸ و ۹ همان **جریده ملی**، نگاه کرده بود، متوجه می‌شد که تقی‌زاده جزو نمایندگان تجار هم انتخاب شده بود. کسانی که به‌عنوان نمایندگان تجار انتخاب شده بودند، با تعداد رأیی که آورده‌اند، از این قرارند: نمایندگان تجار: حاج محمد باقر تاجرباشی (۷۶ رای). حاج محمدآقا حریری (۵۵ رای). میرزا عبدالرحیم طالب اوف، که در قفقاز اقامت داشت (۵۴ رای)، سیدحسن تقی‌زاده (۵۰ رای)، حاج میرزا آقا (۳۶ رای) و از میان این انتخاب‌شدگان، تقی‌زاده و حاج محمدآقا حریری به عنوان نمایندگان تجار به مجلس رفتند. از اصناف، حاج میرزا ابراهیم آقا و حاج میرزا آقا فرشی، نماینده مجلس شده بودند. بنابراین تقی‌زاده هم از جماعت تجار و هم از جماعت اصناف به نمایندگی انتخاب شده بود. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به رفیعی، منصوره: ***انجمن، ارگان انجمن ایالتی آذربایجان***. چاپ اول. ۱۳۶۲.

ناشر: نشر تاریخ ایران. صص ٦٨ و ٦٩ و ۲۰۸.

۵۲۷ و ۵۲۸ـ الگار حامد: *میرزا ملکم خان*. صص ٢١٦ و ١٨٨.

۵۲۹ـ مستشارالدوله، میرزا یوسف خان: یک کلمه. ص ١٨.

۵۳۰ـ الگار، حامد: *میرزا ملکم خان*. ص ١٤٩. ترجمه فارسی این عبارات خیلی رسانیست.

۵۳۱ـ جالب آن است که ملکم با ترور ناصرالدین شاه و روی کار آمدن مظفرالدین شاه، باز از سر فرصت‌طلبی، خواستِ «مجلس شورای کبرای ملی» را به یکسو نهاد و مدافع «مجلس دربار اعظم» شد و از مظفرالدین شاه به‌عنوان شاهی که از «آدمیان» است نام برد و در شماره‌ی ۳۴ *قانون* (یعنی نخستین شماره‌ای که پس از شماره ۲۹ *قانون*، در دست است)، چنین نوشت: «سلطنت ایران تازه شد... شاه غفرانپناه هیچ تقصیر نداشت. ویرانی ایران از وضع امور است نه از معایب اشخاص... هیچ شکی نداشته باشید که استقلال ایران... ممکن نخواهد بود مگر بوجود یک پادشاه عادل و دولتخواه... این پادشاه نیکوسرشت [مظفرالدین شاه] در خرابیهای گذشته، هیچ شراکتیِ نداشته و هنوز از ذات همایون هیچ حرکتی سر نزده که خلاف آئین آدمیت باشد. وجود پاک شاه حقیقت‌پرست و سرورِ حقیقی آدمیان است.» و درباره‌ای اصول اصلاح مملکت و اساسی که باید قانون و ترتیبات را مشخص کند، چنین نوشت: «و امروز اساس و مرکز این ترتیباتِ واجبه در ایران، منحصر است بمجلس دربار اعظم» و اضافه کرد «این پادشاه ملت‌پرور... مجلس دربار اعظم را، یعنی این منبع تنظیمات مطلوبه ایران را باجتماع علمای دین و بمعاونت دانشمندان ملک... اسباب نجات دولت و مایه مزید شوکت سلطنت خواهد فرمود.» (ش سی وچهارم، ص ۳). و در شماره‌ی سی وپنجم روزنامه‌ی *قانون*، مجدداً تأکید کرد که «مجلس مرکزی، امروز در ایران منحصر است بمجلس دربار اعظم، باید اعتبار و قدرت این مجلس را موافق قواعد علمی بر یک اساس محکم بلند کرد و بنای این مجلس را منبع اصلاحات و دارالقوانین ایران قرار داد.» اما برخلاف گذشته، این بار تصریح کرد که: «دربار اعظم در امور اداره و در اجرای قوانین بهیچوجه، فعلاً و مستقیماً مداخله نخواهد کرد. دایره اقتدار دربار اعظم، منحصر خواهد بود به وضع قوانین و مراقبتِ اجرای قوانین.» و جالب‌تر از همه آن که «اجرای قوانین بر عهده وزراست.» اما «وزرا را خود پادشاه از میان اعضای دربار اعظم منتخب خواهد فرمود.» (ش سی وپنجم، صص ۱ و ۲). خواننده اگر مطالب این دو شماره را درباره‌ی مجلس دربار اعظم، با مطالب روزنامه‌ی *قانون*، تا شماره ۱۲ آن مقایسه کند

به نتایج جالب توجهی دست خواهد یافت.

۵۳۲ـ الگار، حامد: *میرزا ملکم خان*. ص ۱۱.

۵۳۳ـ طباطبایی، محیط: *مجموعه آثار میرزا ملکم خان*، مقدمه محیط طباطبایی. صص (کب) (کج).

۵۳۴ـ رائین، اسماعیل: *میرزا ملکم خان*، صص ۲۷ و ۲۸، حاشیه‌ی شماره ۴. در کتاب‌های رائین اسناد بسیاری از نوشته‌های دیگران آمده است، بی‌آن که به آن نوشته‌ها اشاره شود. گاه از حافظه هم اطلاعات غلطِ سردستی نیز به خوانندگانش می‌دهد. یک جا در *فراموشخانه و فراماسونری در ایران* (جلد اول، چاپ سوم، ۱۳۵۷، حاشیه‌ی شماره یک، ص ۵۲۵) می‌نویسد: «دکتر تولوزان طبیب ناصر-الدین شاه بود که کتاب سه سال در ایران را در پایان مأموریتش نوشته و عباس اقبال آنرا بفارسی ترجمه کرده است.» اما کتابی که عباس اقبال ترجمه کرده است: «سه سال در دربار ایران» نام دارد و نویسنده آن هم دکتر فووریه است و نه تولوزان.

حد اخلاقی رائین در پرونده‌سازی علیه افراد و ظرفیت او در نقد و بررسی اسناد تا بدان‌جاست که به استناد دو نامه از تقی‌زاده که مطلب آن را خواهید خواند، تقی‌زاده را جزو حقوق‌بگیران انگلیس معرفی می‌کند. ماجرا از این قرار است که بعد از ترور بهبهانی و متهم شدن تقی‌زاده به قتل، او ناگزیر شد که از ایران به استانبول برود، یک بار از استانبول به پاریس رفت و با دوستانش سردار اسعد و ممتازالسلطنه، با «مستر لینچ» سرمایه‌دار انگلیسی که یکی از نمایندگان مجلس و از گردانندگان پرشیا سوسایتی (Persia Society) بود، چندبار ملاقات کرد و... همه‌ی داستان در نامه‌ی تقی‌زاده به مشیرالملک چنین آمده است: «دوست محترم... اوقاتیکه در پاریس بودم، جناب مستر لینچ به پاریس برای دیدن سردار اسعد آمده بود و مخلص نیز در آن دو سه روزی که ایشان در پاریس بودند، هر روز با ایشان و سردار اسعد ملاقات میکردیم و در یکی از آن مجالس، ممتازالسلطنه سفیر پاریس هم بود. فقط روز آخر که مستر لینچ... بوداع سردار اسعد آمده بود، مخلص حاضر نبودم، ولی ممتازالسلطنه بوده است. باری مستر لینچ روزهای قبل بمن میگفت که شما در اسلامبول نمانید و البته به اروپا بیائید و در لندن یا کمبریج بمانید، در اسلامبول ترقی کمالات و استفاده معنوی ممکن نیست، ولی در اروپا علاوه بر آنکه انسان میتواند تحصیل کند، حتی بیکار نشستن و امرار زمان هم، انسان را تکمیل می‌کند، مخلص حرف او را تصدیق میکردم و چون عذرهای شخصی داشتم، بدفع‌الوقت میگذراندم، تا چنانکه عرض شد آن روز... گفته بود اگر فلانی، ترک اسلامبول گفته، به لندن بیابد و در انگلستان اقامت

گزیند، جمعیت ایرانیان پرشیا سوسایتی یعنی Persia Society همه مخارج و مصارف او را متکفل می‌شود و می‌پردازد. در این مقام، ممتازالسلطنه هم گفته بود که اتحادیه فرانسه و ایران... نیز حاضر است که اگر فلانی در پاریس اقامت کند، مصارف او را به عهده گیرد و این فقره مذاکره و قبول شده است. فردای این گفتگو که من سردار اسعد را دیدم تفصیل را به من نقل کرد و هم تکلیف کرد که من یکی از این دو مسأله را قبول کنم، زیرا می‌گفت وجود شما برای کار کردن برای ایران در اروپا لازم است و ما همیشه باید دو سه نفری در مرکز اروپا داشته باشیم که من‌غیررسم پروپاگاند و کار کنند، مخلص گفتم با این مطلب کاملاً شریکم و همیشه گفته‌ام که چند نفر در اروپا باشند مفید است، علاوه بر اینها من شخصاً چندان مایل به اقامت اسلامبول نیستم و در صورتِ استطاعت، یک روز در آنجا نمیمانم و اروپا را ترجیح می‌دهم. ولی در نظر مخلص گرفتن وجه معاش از فرنگی‌ها، آنهم برای یک شخص که کم وبیش شهرت و عنوانی دارد، شایسته و مناسب نیست و بقدر مقدور باید امتناع کرد، وانگهی برای تقلا در امور ایران و حفظ وطن بر علیه روس یا انگلیس، از خارجه استفاده کردن، دلیل عجیبی بر کم همتی دولت خودمان و هم تناقض غریبی میشود، اگرچه هم این اشخاص دوستار ایران باشند! ولی باز انسان کاملاً آزاد نمیشود و هر قدر آنها راضی هستند باید به دلخواه آنها حرکت کند الخ... خلاصه شرحی از این قبیل گفتم تا مشارالیه یعنی سردار اسعد نیز با من کاملاً هم عقیده شده، گفت خوب است دولت ایران قراری در این باب بدهد و گفت چون من بطهران برسم فوراً در این باب قراری داده، نتیجه را به شما مینویسم... مشارالیه به طهران رفت تا امروز مکتوبی ننوشته... من نیز بحکم طبیعت خود، دیگر تاامروز چیزی به او ننوشته‌ام. حالا مقصود از مزاحمت سرکار این است که این اواخر ماندن در اسلامبول برای مخلص غیر میسر گشته و بهر نحو است میخواهم خاتمه به این نحو حیات بدهم... رفتن به پاریس را هم... بهیچوجه حاضر نیستم. اینک میخواهم از حضرت اجل عالی در عالم ارادت و دوستی خواهشمند شوم و مزاحمت دهم که در این کار یک استمزاج و استکشافی بفرمائید. یعنی مقصود عمل این است بطور شایسته و آبرومندانه از طرف خودتان (نه از قول مخلص) ابتدا در ملاقات با مستر لینچ مذاکره و در عرض کلام و بطور حسب حال بفرمائید و استمزاج فرمائید که چطور است فلانی را به اینجا بیاوریم و هکذا... دیگر ترتیب صحیح آن را آنجناب بهتر از من میدانند، منظور این است که در صورت ثابت بودن حضرات در قول خودشان، جزئیاتش معلوم شود که چطور متکفل میشوند و به چه اندازه مساعدت مینمایند و هم تا چند مدت متکفل میشوند؟

در صورت قرار بر حرکت از اینجا، مخارجی هم در مسافرت خواهد بود و هکذا... فقط استدعای مخصوص از آن حضرت این است که این مطالب و عرایض، خواه نتیجه داشته باشد یا نه، بطور خصوصی در حضور عالی مکتوم بماند... این را هم عرض کنم که در صورت انجام این عمل، مخلص میخواهم قدری اوقات بمطالعه و تکمیل معلومات بگذرانم. دیگر بیش از این و زیاد نمیخواهم در امور سیاسیه امرار نمایم اگرچه آنچه در موقع لزوم ضرور شود یا فایده داشته باشد، مضایقه ندارم. بتصویب سرکار عالی است...» صفحات ۴۴۲ تا ۴۴۴ و عکس آخرین صفحه همین نامه در صفحه ۴۴۵. و در نامه‌ی دیگری از تقی‌زاده که عکس آن را ابراهیم صفایی در اختیار رائین قرار داده و در ۲۸ جمادی‌الاول ۱۳۳۰ قمری (ماه می ۱۹۱۲ میلادی) به مشیرالملک نوشته شده، همین مطلب تکرار گردیده، عکس صفحه‌ی اول این نامه در کتاب رائین، ***حقوق‌بگیران انگلیس در ایران*** ص ۴۳۵ گراور هم شده است. در بخشی از این نامه تقی‌زاده می‌نویسد: «گمان میکنم در این فقرات مختصرالتباسی* شده، زیرا اولاً مستر لینچ به خود مخلص چیزی نگفته بود و مأخذ مخلص در نقل قول او فقط روایت سردار اسعد و ممتازالسلطنه** بود که عیناً در عریضهٔ سابق نقل کردم و روایت آنها این بود که مستر لینچ گفته اگر فلانی به انگلستان آمده و در آنجا بماند... متکفل مخارج او می‌شود...»

(*، ** رائین این نامه را با بخشی از نوشته‌ی ابراهیم صفایی در کتاب خود نقل می‌کند و متوجه نمی‌شود که صفایی «التباس» را اشتباهاً اقتباس و «ممتازالسلطنه» را اشتباهاً مختارالسلطنه خوانده و در حاشیه توضیح داده شده است که «صمدخان مختارالسلطنه وزیر مختار اطریش» بود. بی‌دقتی صفایی و رائین در نقل این سند به‌حدی است که با آن که عکس چاپ شده‌ی سند بیش از حد کافی روشن و خواناست و جایی برای اشتباهاتی از این دست نمی‌گذارد و با آن که در نامه‌ی اول به‌طور مکرر از ممتازالسلطنه ذکر شده است، باز در این نامه‌ی مورخ ۲۸ جمادی الاول ۱۳۳۰، ممتازالسلطنه، مختارالسلطنه خوانده می‌شود. خواننده خود دقت کار این دو را در نوشته‌های دیگرشان قیاس بگیرد).

با آن که تقی‌زاده در هر دو نامه‌ی خود تصریح می‌کند که در آن جلسه، (جلسه‌ای که مستر لینچ پیغام داده بود که تقی‌زاده اگر به لندن بیاید مخارجش را جمعیت ایران خواهد پرداخت) حضور نداشته است، اما رائین در توضیح نامه‌ی اول چنین می‌نویسد: «بموجب نوشته خود تقی‌زاده، بین لینچ و او و سردار اسعد چندین ملاقات روی میدهد که در یکی از ملاقات‌ها ممتازالسلطنه سفیر ایران در پاریس نیز حضور

داشته است. در ضمن گفتگوها، لینچ به تقی‌زاده پیشنهاد می‌کند تا به لندن برود و با او و "انجمن ایران" همکاری نماید و تعهد پرداخت و مخارج او را هم مینماید. لینچ به تقی‌زاده می‌گوید: وجود شما در اروپا بما فرصت می‌دهد که بطور غیر مستقیم تبلیغات موردنظر را بنماییم. ولی لینچ هیچگونه توضیحی درباره اینکه چه نوع تبلیغاتی میخواهد بنماید نمیکند. و شاید هم منظور او از "تبلیغات غیرمستقیم" نعل وارونه زدن میباشد. تقی‌زاده که نه میتوانسته به ایران برگردد و نه میخواسته در استانبول بماند دست به دامان مشیرالملک وزیر مختار ایران در لندن می‌شود و از او می‌خواهد که به لینچ مراجعه کند و از او بخواهد تا بار دیگر وی را برای "تبلیغات غیرمستقیم" به انگلستان احضار کند. مثل اینکه در پشت این ماجرا، عده‌ای انگلیسی دیگر نیز بوده‌اند، زیرا تقی‌زاده در نامه‌اش صحبت از "حضرات" انگلیسی‌ها نموده... .» و باز درباره‌ی همین نامه می‌نویسد این نامه: «سند گویائی از ارتباط سید حسن تقی‌زاده با انگلیسی‌ها و قبول مقرری از طرف یک انگلیسی» است. برای همه‌ی این نقل‌قول‌ها و نامه‌های تقی‌زاده نگاه کنید به اسماعیل رائین: ***حقوق‌بگیران انگلیس در ایران***. صص ۴۳۳ تا ۴۴۶. راستی چه کسانی تاریخ مملکت ما را نوشته‌اند و اسناد آن را گرد آورده‌اند و تفسیر و توضیح کرده‌اند؟ خواننده‌ی نیک‌بین می‌داند که قصدم از پس زدن و دور ریختن این گونه داوری‌های مبتذل که از سرِ توطئه‌پنداری، به‌عنوان احکام و نتیجه‌گیری‌های تاریخی، به خوردِ مردم ما داده می‌شود، این نیست که از تقی‌زاده دفاع کرده باشم. تقی‌زاده هر کاره‌ای بود، بود، اما نمی‌توان او را به این آسانی حقوق‌بگیر انگلیس خواند، آن هم بر اساس نامه‌هایی از آن دست که خوانده‌ایم، نامه‌هایی که غلط خوانده شده‌اند و غلط هم تفسیر و تعبیر شده‌اند. ظاهراً نویسنده‌ی کتابی که عنوانش «حقوق‌بگیران انگلیس در ایران» است، معنی و مفهوم «حقوق بگیر» را نمی‌دانسته است. کتاب‌های رائین از جهت اشتمال آنها بر پاره‌ای از اسناد که فقط او به آنها دست‌رسی داشته است و یا از نوشته‌های دیگران گرد آورده است، واجد ارزش است و در خور نگرش. وگرنه او و همانند همکار دیگرش: ابراهیم صفایی، نه مورخ است و نه بینش تاریخی و تحقیقی دارد.

۵۳۵ و ۵۳۶ـ الگار، حامد: ***میرزا ملکم خان***. ص ۱۰ و حاشیه‌ی شماره ۳۳.

۵۳۷ و ۵۳۸ـ نامه‌ی آقاخان به ملکم (با شماره ۲۱) و نیز نامه‌ی آقاخان به ملکم (با شماره ۲۷). نگاه کنید به: مجله‌ی ***بررسیهای تاریخی***. سال پنجم شماره ۲. ۱۳۴۹. صص ۲۱۴ و ۲۳۰ و ۲۳۱.

۵۳۹ـ الگار، حامد: ***میرزا ملکم خان***. ص ۲۲۵.

۵۴۰ـ نامه‌ی آقاخان به ملکم (با شماره‌ی ۲۷). Supplement Persan. pp) (117-118. مجله **بررسیهای تاریخی** سال پنجم. شماره ۲. ۱۳۴۹. صص ۲۳۰ و ۲۳۱.

۵۴۱ و ۵۴۲ـ الگار، حامد: *میرزا ملکم خان*. ص ۲۲۱ و حاشیه شماره ۲۹.

۵۴۳ و ۵۴۴ـ مأخذ پیشین. صص ۲۲۱ و ۲۲۲ و ۲۳۳.

۵۴۵ـ نگاه کنید به آل‌احمد، جلال: **در خدمت و خیانت روشنفکران**. متن کامل و منقح و سانسورنشده. چاپ دوم، تهران. ۱۳۵۶. ناشر: انتشارات رواق. ص ۵۲. عین عبارت آل‌احمد را می‌آورم: «در دهۀ اول بهمن ۱۳۴۷ که مشهد بودم، دو سه مجلس با این حضرت علی شریعتی افتخار نشست و برخاست داشته‌ام و در این زمینه‌ها بتفصیل گپی زده‌ایم و خوشحالم که در باب این مسائل به یک راه می‌رویم.» ذکر این نکته ضروری است که شریعتی گرچه در بازگشت به اسلام، با آل‌احمد همسویی و تاحدی نزدیکی فکر و اندیشه داشت، اما درباره‌ی «روحانیت»، روحانیون و نقش آنها، با آل‌احمد هم‌نظر نبود. شریعتی در جستجوی ارزش‌های ناب اسلامی، به اسلام، منهای روحانیت رسید و بر آن بود تا با پیراستن اسلام از آرایه‌ها و زواید جنبی، روایتی امروزی از آن ارائه دهد. گرچه هردو، از اسلام به‌عنوان حربه‌ای برای مبارزه با حکومت استفاده می‌کردند، اما آل‌احمد، مذهبی، به‌معنایی که شریعتی بود، نبود. آل‌احمد به مذهب به عنوان وسیله‌ای قدرتمند برای مبارزه با حکومت و نفوذ خارجی، و به روحانیون به عنوان سردمداران چنین مبارزه‌ای نگاه می‌کرد. به همین جهت تلاش گسترده‌ای را سامان داد که با استفاده از اختلاف اساسی‌ای که در تلقی شیعه بین ملت و دولت وجود دارد، روحانیون را علیه حکومتِ عرف برانگیزاند.

۵۴۶ـ آل‌احمد در دیداری با نعمت آزرم در خراسان، از او می‌خواهد که اگر چیز دندان‌گیری درباره‌ی روشنفکران گیر آورد، او را خبر کند. مدتی بعد آزرم دو نامه به آل‌احمد می‌نویسد که در **در خدمت و خیانت روشنفکران** نقل شده است. در بخشی از نامه‌ی اول آمده است: «... و اما راجع به آن زندیق، خیام، مدرک را پیدا کردم و مسأله بسیار مهم این است که مطلب از کسی است که با او معاصر است... این مطالب را ابن فندق در کتاب تتمۀ صوان‌الحکمة درباره خیام نوشته... و این هم ترجمه‌اش: "درکار تصنیف و تعلیم بخیل و کم کار بود... سلطان ملکشاه سلجوقی او را از ندمای خویش می‌شمرد..." و جای دیگری گوید... "خیام دندانهای خود را با خلالی از طلا پاک میکرد، در حالی که مشغول مطالعه مبحث الهیات بود از کتاب شفا، و وقتی به فصل‌الواحد والکثیر رسید، خلال را میان دو ورق گذاشت" و این

موقعی است که خیام میخواسته بترکد یعنی که بمیرد....» و در بخشی از نامه‌ی دوم می‌نویسد: «... جناب خیام هم که معلوم است مرتبه علم آنقدر بلند و مبرا است از این عالم که حکیم را فرصت آن نیست که به مسائل جزئی از قبیل وجود ظلم و فقر، و مردمی که درو میشوند، بیندیشد. آخر او رئیس دپارتمان فلکیات سلجوقی است و مسؤول تعیین ساعت مناسب برای شکار! (رجوع کن به نادرهٔ ایام، حکیم عمرخیام) و نیز از طُفیلِ دوستی با نظام‌الملک و همداستانی با حکومت، او را باغی هبه فرموده‌اند در نیشابور. لابد هبهٔ مشروط که گذران عمر کند و با جهان درنیامیزد....» نگاه کنید به: **در خدمت و خیانت روشنفکران.** حواشی صص ۱۸۱ و ۱۸۲.

547- Edward W. Said: Culture and Imperialism. London 1993. p. 276 & 332.

548- H.R. Haweis: Talk With A Persian Stateman. The Contemporary Review. No. 367. July 1896. p. 76.

۵۴۹ و ۵۵۰ـ آل‌احمد، جلال، *غرب‌زدگی*، متن کامل و سانسور نشده. ص ۸۰، متن و حاشیه و ص ۸۲ حاشیه شماره‌ی یک.

۵۵۱ تا ۵۵۳ـ آل‌احمد، جلال. **در خدمت و خیانت روشنفکران.** به‌ترتیب نگاه کنید به صفحات: ۱۷۱ تا ۱۷۳، ۲۷۱ تا ۲۵۶. و نیز نگاه کنید به: «آخرین ضمایم» **در خدمت و خیانت روشنفکران.**

۵۵۴ و ۵۵۵ ـ طبری، احسان: فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایـران. بـخش دوم. ***جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران.*** ۱۳۵۴. از انتشارات حزب توده ایران. صص ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۲. گاه بی‌اطلاعی طبری در زمینه‌ی مباحثی که ظاهراً باید مورد علاقه‌ی او و حزب او می‌بود، تا بدان حد است که فی‌المثل وقتی از «ایران نو»، ارگان حزب دموکرات ایران سخن می‌گوید، نمی‌داند که مدیر آن روزنامه و نویسندگانش چه کسانی بوده‌اند و اطلاعات نادرست می‌دهد. و این در حالی اتفاق می‌افتد که سال‌ها پیش ***تاریخ جراید و مجلات ایران*** در سال ۱۳۲۷ شمسی از صدر هاشمی و ***فکر دموکراسی اجتماعی*** در سال ۱۳۵۴ از فریدون آدمیت منتشر شده بود. با وجود مآخذ و منابعی از این دست، اما همچنان مأخذ مورد رجوع طبری، مجله‌ی ***دنیا*** بود. او با بدخوانیِ یکی از نوشته‌هایی که در همین مجله منتشر شده بود، نوشت: سردبیر «ایران نو» سید جلال‌الدین کاشی (مؤیدالاسلام) است و چون به استناد مأخذش، (مقاله‌ی عبدالحسین آگاهی، با عنوانِ «دوران اولیه نفوذ اندیشه‌های مارکسیستی در ایران.» در مجله‌ی ***دنیا***. دوره دوم. سال سوم. شماره چهارم. زمستان ۱۳۴۱)، کسروی این سید جلال‌الدین کاشی را از مردم

سودجو برشمرده بود، به دفاع از روزنامه‌ی *ایران نو* برآمد و نوشت: «این روزنامه در بالا بردن اتوریته مارکسیسم، معرفی مارکس، معرفی نقش سوسیال دموکراتهای روس در جریان مشروطیت، نقش بزرگی داشته است. و این مسئله... مستقل از نیت خود مؤیدالاسلام است که کسروی او را از سودجویان جنبش مشروطه می‌شمرد.» نگاه کنید به: طبری، احسان: **جامعه ایران در دوران رضاشاه**. چاپ [اول] ۱۳۵۶. از انتشارات حزب توده. ص ۱۲۷. حال آن که در مأخذ او، به‌درستی سید جلال‌الدین کاشی (مؤیدالاسلام) که مورد خشم کسروی قرار گرفته بود، مدیر روزنامه‌ی **حبل المتین** معرفی شده بود که هیچ ربطی به روزنامه‌ی **ایران نو** نداشت. (نگاه کنید به مقاله‌ی عبدالحسین آگاهی در همان شماره مجله‌ی **دنیا**، ص ۵۳، نیز نگاه کنید به: **تاریخ مشروطه کسروی**، صص ۴۲ و ۴۳ و **تاریخ جراید و مجلات در ایران**. جلد ۲ ص ۲۰۰). مدیر روزنامه‌ی **ایران نو**، سید محمد شبستری ملقب به ابوالضیاء، یکی از سوسیال دموکرات‌های ایرانی بود. از سال دوم او به‌عنوان صاحب امتیاز و سید مهدی افجه‌زاده به‌عنوان مدیر و محمد امین رسول‌زاده سردبیر این روزنامه بود و بیشتر آن مقالات که در باره‌ی مارکسیسم و سوسیال دموکراسی نوشته می‌شد از همین محمد امین رسول‌زاده بود که آدمیت نیمی از کتاب **فکر دموکراسی اجتماعی** را به نقد و بررسی افکار و احوال او اختصاص داده است. اما در نوشته‌ی طبری و همچنین در مقاله‌ی عبدالحسین آگاهی، در بحث درباره‌ی «**ایران نو**» هیچ اشاره‌ای به نام رسول‌زاده نمی‌شود. حال آن که او یکی از برجسته‌ترین اعضای حزب سوسیال دموکرات قفقاز و نظریه‌پرداز حزب دموکرات ایران و از بنیان‌گذاران آن حزب و شاخص‌ترین چهره‌ی سوسیال دموکراسی در ایران بوده است. سید محمد شبستری جدا از **ایران نو**، در تبریز هم دو روزنامه را راه می‌برد. روزنامه‌ی **الحدید** که در دوره‌ی دوم آن از سال ۱۳۲۳ قمری به مدیریت او منتشر می‌شد. نیز روزنامه‌ی **مجاهد** را، بعد از انقلاب مشروطیت با کمک میرزا آقا بلوری در تبریز منتشر می‌کرد. ظاهراً شبستری اولین روزنامه‌نگاری است که بعد از مشروطیت به‌جهت نوشتن یک یادداشت با عنوان «مکتوب از نجف»، که در آن از سید کاظم یزدی به ابن ملجم یاد شده بود، به‌دستور یکی از مجتهدین، پاهایش در محل انجمن تبریز به فلک بسته، چوب زده می‌شود. (**تاریخ جراید و مجلات در ایران**. جلد اول. صص ۲۵۶ و ۲۵۷).

۵۵۶- بهنام، جمشید: «درباره تجدد ایران.» **ایران‌نامه**. سال هشتم. شماره ۳ و ۴. ۱۳۶۹.

۵۵۷ـ نگاه کنید به: *اوراق تازه‌یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده*، ص ۲۰۹.

۵۵۸ـ شیخ فضل‌الله نوری در تمام مراحل مخالفت و دشمنی محمدعلی شاه با مشروطه‌خواهان مشوق و محرک او بود. هنگامی که محمدعلی شاه با محاصره و کشتار مردم تبریز و اعدام مشروطه‌خواهان، به‌طور علنی به مخالفت با ملت برخاست، نوری نه‌تنها پشتیبان او بود، بلکه او را به ایستادگی و مقاومت بیشتر هم تحریک می‌کرد و در نامه‌هایش به مشیرالسلطنه به شاه رهنمود می‌داد. در یکی از همین نامه‌ها که به مشیرالسلطنه نوشته شده است به شاه چنین پیغام می‌دهد: «صریحاً عرض میکنم که به شاه عرض نمائید... که اگر فی‌الجمله سستی اظهار شود، در این موقع... به اسوء حال گرفتار خواهید شد. این مردم که شاه را میخواهند، محض این است که عَلَم اسلام دست ایشان است و اگر عَلَم را از دست بدهند، مملکت بصد درجه زیاد اغتشاش میشود... اگر فی‌الجمله، میلی به آن طرف شود [یعنی به طرف مشروطه‌خواهان]، اول حرفی که هست تکفیر است و آن‌وقت رودخانه‌ها از خون روان می‌شود... خدا میداند این حمله حضرات [مشروطه‌خواهان] و عجله ایشان برای این است که آثار این فتح پیش آمد، تبریز نزدیک بتمامی است و بهم خوردن مجلس عثمانی بهتر مقوی برای ما است. دیدند که اگر چند روزی ساکت شوند، دیگر امید دادن مشروطه نخواهد بود، این است که سعدالدوله علیه ما علیه، حضرت سفرا را تهییج مینماید. اگر در این موقع از اعلیحضرت ثبات قدمی ظاهر شود، دیگر گذشته والله این تشرها مأخذ ندارد. بحمدالله اعلیحضرت مؤیدند در تقویت اسلام، اگر آنی بخواهند سستی نمایند، اول درجه ضعف است. آنچه را بنده یقین دارم و یقین خودم را بعرض میرسانم این است که غلبه با شماست. هیچ از این بادها نلرزید و اگر فی‌الجمله لغزشی بشود، دیگر اصلاح نمیشود... اقلاً تجربه را از دست ندهند... آدم از جان گذشته خیلی کارها میتواند بکند. مختارید، مختارید.»

حتی هنگامی که پیروزی مشروطه‌خواهان نمایان گشت و تهران در خطر محاصره قرار گرفت، باز شیخ فضل‌الله نوری، دست از تحریک و تشویق شاه به مقابله با مردم برنداشت و در نامه‌ی دیگری به مشیرالسلطنه، شاه را به مقاومت مسلحانه تشویق کرد و حتی از او درخواست کرد که صد قبضه اسلحه برای مقابله و مدافعه با مشروطه‌خواهان در اختیارش قرار دهد. به مشیرالسلطنه نوشت: «... گوش به حرف خائنین داده نشود. شهر خوب است. نوعاً اضطرابی ندارند. چیزی که اسباب وحشت مردم است [این است که] شهر یکنفر سرپرست ظاهری ندارد. امروز لازم است که یکنفر متکفل ترتیبات شهر بشود. توپها را بکشند بالای بارو و قراول مرتب شود، گمان

می‌رود که تمام قصد دشمن، اول تصرف شهر و اضافات سلطنت، از توپخانه و ذخیره و غیره و غیره، [است]. اگر خدای نخواسته چنین شود، کار مدافعه بسختی خواهد کشید. مثل تبریز. پس باید معجلاً در این ترتیبات کوتاهی نشود... امروز حاجی سیف‌الشریعه شرفیاب حضور [شاه] شد، خیلی از اطمینان خاطر ملوکانه مسرور بلکه مطمئن شدیم... عرض دعاگو محض تذکار خاطر مبارک است که چنانچه اقدامات صوری بشود، این مردم شاه خواه، قوی القلب میشوند. مطلب دیگر که خیلی مهم است در باب توقف داعی در شهر است. جماعتی از دوستان... حضوراً و پیغاماً چنین صلاح دانستند که داعی حرکت کنم. شمیران... صلاح نمیدانم، چون حالت اهل شهر خیلی در اضطراب است، مجرد اینکه داعی حرکت نمایم، وحشت فوق‌الوحشة در شهر خواهد شد و خیلی اسباب شکست خواهد شد. خوب است بعرض [شاه] برسانید که چه صلاح میدانند. اهل شهر، خاصه سنگلجی همعهد شدند که داعی باشم و تماماً در حفظ بکوشند، لکن اسباب حربیه ندارند. حالا اگر صلاح در حرکت است، جایی را معین فرمایند و حرکت شود و اگر صلاح نیست چنانچه گمان داعی همین است، پس مقرر دارند، یک صد قبضه تفنگ دولتی داده شود، با قبضی که بعد از انقضاء این حادثه مسترد شود و اگر بخواهند که این اسلحه به این داعی داده شود، خوب است به‌اسم یک نفر از دیوانی‌ها مثل انتخاب‌الدوله دماوندی که با داعی نسبت دارند، داده شود...» برای اصل هردو نامه نگاه کنید به ترکمان، محمد: ***رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری***. جلد اول. تهران ۱۳۶۲. ناشر: موسسه خدمات فرهنگی. صص ۲۱۶ تا ۲۲۲.

559 و 560- Malcom Khan: "Persian Civilisation", Contemporary Review. February 1891, pp. 241, 242, 243.

۵۶۱ـ کرمانی، میرزا آقاخان: ***آئینه اسکندری***. به سعی و اهتمام زین‌العابدین مترجم الملوک. چاپ ۱۳۲۴ و ۱۳۲۶ قمری (برحسب دستور علاءالملک). بخش خاتمه کتاب. صص ۶۳۱ تا ۶۳۴.

۵۶۲ـ نگاه کنید به: «مکالمات مقیم و مسافر...» صص ۱۵۱ تا ۱۵۳.

۵۶۳ـ نائینی، شیخ محمد حسین: ***تنبیه الامة و تنزیه الملة***، صص ۱ تا ۴.

۵۶۴ـ محلاتی، شیخ اسماعیل: "اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه". چاپ شده در ***رسائل مشروطیت***. ص ۵۳۱.

۵۶۵ و ۵۶۶ـ کاشانی، ملاعبدالرسول: "رساله انصافیه". چاپ شده در ***رسائل مشروطیت***. صص ۵۶۷ و ۵۸۵.

۵۶۷- نگاه کنید به «رساله سؤالهائی دایر به مشروطیت» در **رسائل مشروطیت**. صص ۳۴۰ و ۳۴۱. در آغاز رساله آمده است: «سؤالهائی است دایر به مشروطیت که حاجی یوسف آقا تاجر تبریزی از جناب مستطاب فخرالعلماء شیخ مهدی نموده و جواب فرموده‌اند.»

۵۶۸- *صوراسرافیل*. شماره‌ی ۱۴ پنجشنبه ۱۰ شعبان ۱۳۲۵ قمری. صص ۳ و ۴.

۵۶۹- تبریزی، ثقةالاسلام: **مجموعه آثار قلمی**. صص ۱۹ و ۲۱.

۵۷۰- تقی‌زاده، سیدحسن: **زندگی طوفانی**. ص ۶۵.

۵۷۱- این سخنان به نقل از نوری در لایحه‌ای که روز سه‌شنبه ۱۲ جمادی‌الثانی ۱۳۲۵ قمری در زاویه‌ی مقدسه حضرت عبدالعظیم به طبع رسیده، درج شده است. نگاه کنید به: *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*، به کوشش هما رضوانی صص ۴۴ و ۴۵. نیز نگاه کنید به *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه شیخ شهید فضل‌اله نوری*، جلد اول. صص ۲۴۵ و ۲۴۶.

۵۷۲- نگاه کنید به *لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری*. ص ۴۳. نیز نگاه کنید به مقدمه‌ی هما رضوانی بر همان کتاب ص ۱۱ و ۱۲.

۵۷۳ تا ۵۷۶- کسروی، احمد: *تاریخ مشروطه ایران*. صفحات ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۷۰ تا ۳۷۳.

۵۷۷- برای متن این تلگراف نگاه کنید به: ترکمان، محمد: *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری*. جلد اول. صص ۲۳۷ و ۲۳۸. متن این تلگراف با توضیحی از شیخ فضل‌الله نوری در زاویه‌ی مقدسه حضرت عبدالعظیم به طبع رسید. نوری درباره‌ی این تلگراف آیت‌الله خراسانی و مازندرانی، نوشته بود: «مقارن مهاجرت داعی از خطه عراق عرب، به امضاء آن دو بزرگوار رسید و فی‌الوقت نزد جناب اجل رئیس مجلس فرستاده شد و بعد هرچه مطالبه و مراقبه کردیم، نه جوابی از این تلگراف عرضه داشتند و نه در مجلس، موضوع مذاکره قرار دادند...»

۵۷۸- بخشی است از نامه‌ی آیت‌الله مازندرانی به شیخ محمدتقی که در مذاکرات شنبه ۷ شهر رجب ۱۳۲۵ قمری در مجلس خوانده شد. نگاه کنید به ترکمان، محمد: *مکتوبات، اعلامیه‌ها... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل‌الله نوری در مشروطیت*. جلد دوم. ص ۱۳۱.

۵۷۹- این تلگراف در مذاکرات روز یکشنبه سیم جمادی‌الثانی ۱۳۲۵ در

مجلس خوانده شد. نگاه کنید به مأخذ پیشین ص ۱۲۶.

۵۸۰ـ مذکرات روز سه‌شنبه ۲۰ جمادی‌الاولی **۱۳۲۵** دارالشورای ملی و مذاکرات روز پنجشنبه ۲۲ جمادی‌الاولی **۱۳۲۵**، مذاکرات روز شنبه **۲۴** جمادی‌الاولی **۱۳۲۵** قمری.

۵۸۱ـ مذاکرات روز یکشنبه ۸ رجب‌المرجب **۱۳۲۵** قمری دارالشورای ملی. برای متن همه‌ی این مذاکرات نگاه کنید به ترکمان، محمد. مأخذ پیشین. جلد دوم. صص ۱۰۹ تا ۱۴۷.

۵۸۲ـ کسروی، احمد: ***تاریخ مشروطه ایران***. ص ۲۲۶.

۵۸۳ و **۵۸۴**ـ مذاکرات پنجشنبه ۲۲ شهر محرم **۱۳۲۵** دارالشورای ملی.

۵۸۵ـ برای متن این نامه و پاسخ مجلس نگاه کنید به: ***لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری***. صص ۶۷ و ۶۸.

۵۸۶ـ نگاه کنید به «چند استخاره از محمدعلی شاه» به قلم احمد توکلی. مجله‌ی ***یادگار***، شماره ۸، سال پنجم. صص **۴۵** تا ۶۵.

۵۸۷ـ به نقل از آدمیت، فریدون: ***مجلس اول و بحران آزادی***. صص ۳۳۶ و ۳۳۷ و نگاه کنید به شماره‌ی ۸ سال پنجم مجله ***یادگار***. ص ۵۷.

۵۸۸ـ متن این لایحه در ***صور اسرافیل***، شماره‌ی ۱ که در ایوردون سوئیس منتشر شده، (غره محرم الحرام ۱۳۲۷ قمری ـ ۲۳ ژانویه ۱۹۰۹ میلادی) آمده است: (ص ۸). در همین لایحه، محمدعلی شاه با اشاره به مخالفت بهبهانی با فتوای تحریم تنباکو، درباره‌ی او چنین نوشت: «اگر به یک آدمی که بموجب خط شریف مرحوم آیت‌الله شیرازی که مضبوط است خود را از سلسله خارج کرده و از حدود خود تخطی نموده، سردسته مفسدین فی‌الارض شده باشد، توهین وارد آید، از خود اوست...»

۵۸۹ـ ***صور اسرافیل***، شماره ۱. (غره محرم‌الحرام ۱۳۲۷ قمری). ایوردون سوئیس. صص ۷ و ۸.

۵۹۰ـ نوری، شیخ فضل‌الله: حرمت مشروطه. صص **۱۵۹** و ۱۶۰. ارجاعات ما به این رساله، به متن چاپ شده آن در ***رسائل مشروطیت*** است. صص ۱۵۰ تا ۱۷۳.

۵۹۱ و **۵۹۲**ـ محلاتی، شیخ اسماعیل: اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه. ***رسائل مشروطیت***. صص ۵۱۹ و ۵۴۶.

۵۹۳ـ نوری، شیخ فضل‌الله: حرمت مشروطه. ص ۱۶۶.

۵۹۴ـ محلاتی، شیخ اسماعیل: "اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه". صص ۵۱۱ و ۵۱۶ و ۵۱۷ و ۵۳۹.

۵۹۵ و ۵۹۶ـ نوری، شیخ فضل‌الله: حرمت مشروطه. صص ۱۶۱ و ۱۶۲.

۵۹۷ـ رساله «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» که در «اذهان منتسب به حاجی شیخ فضل‌الله شده است»، در حقیقت نوشته‌ی میرزا علی اصفهانی است. این میرزا علی اصفهانی از معتقدان شیخ فضل‌الله و مورد حمایت او بوده است. شیخ فضل‌الله در یادداشتی به محمدعلی شاه از او و رساله‌اش حمایت کرده است. شاه در حاشیه‌ی یادداشت نوشت: «جناب وزیر اعظم، رعایتی کرده و تمجید و تحسین نمائید. شهر شعبان ۱۳۲۶). به گفته ایرج افشار، پشت ورقه‌ی عکس به خط نسخ با جوهر بنفش نوشته است: «در جواب عریضه و در ازاء تألیف رساله تذکرةالغافل در حرمت مشروطیت و تفصیل انهدام مجلس شورای ملی که در رساله دارالکفر نامیده است، به موجب فرمان، یکصد تومان مستمری مرحمت شد.» نگاه کنید به افشار، ایرج: ***اسناد مشروطیت، خاطرات و اسناد مستشارالدوله صادق***. جلد دوم. چاپ اول. ۱۳۶۲. ناشر: انتشارات فردوسی و انتشارات ایران و اسلام. صص ۲۳۵ و ۲۳۶.

۵۹۸ـ [اصفهانی، میرزا علی] کتاب ***تذکره الغافل و ارشاد الجاهل***. ۱۳۲۶ قمری. صص ۹ و ۱۰ و ۱۱. یک کپی از چاپ این رساله را دوست عزیز دکتر حمید دباشی در اختیارم نهاده است و نیز نگاه کنید به متن تجدید چاپ شده آن در ***رسائل مشروطیت*** صص ۱۷۷ و ۱۷۸.

۵۹۹ـ ناظم‌الدوله، میرزا ملکم خان: ندای عدالت. صص ۱۸ و ۱۹. نگاه کنید به: متن تجدید چاپ شده ***قانون*** به کوشش هما ناطق.

۶۰۰ـ محلاتی، شیخ اسماعیل: لایحه [مراد از سلطنت مشروطه...]، مندرج در ***رسائل مشروطیت***. صص ۴۷۶ و ۴۷۷.

۶۰۱ـ نگاه کنید به متن تجدید چاپ شده‌ی مجموعه‌ی روزنامه‌ی ***روح‌القدس***. به صاحب امتیازی و نگارندگی سلطان‌العلماء خراسانی. به کوشش محمد گلبن. چاپ اول. زمستان ۱۳۶۳. ناشر: نشر چشمه. و نیز نگاه کنید به مقدمه‌ی محمد گلبن بر همین متن تجدید چاپ شده. ص ۳.

۶۰۲ و ۶۰۳ـ نوری، شیخ فضل‌الله: حرمت مشروطه، صص ۱۶۳ و ۱۶۴.

۶۰۴ـ نامه‌ی ملاعلی کنی (رجب ۱۲۹۰ قمری) به ناصرالدین شاه. این همان نامه‌ای است که در آن از آزادی به «کلمه قبیحه آزادی» تعبیر شده است. نگاه کنید به ***عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران***. صص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۶۰۵ و ۶۰۶- محلاتی، شیخ اسماعیل: اللئالی مربوطه فی وجوب المشروطه. صص ۴۹۹ تا ۵۰۰ و ۵۰۲ و ۵۱۳.

۶۰۷ تا ۶۱۳- نائینی محمد حسین: ***تنبیه الامة و تنزیه الملة***. به ترتیب نگاه کنید به صفحات ۶ تا ۱۷ و نیز ۴۰ تا ۵۳.

۶۱۴ و ۶۱۵- محلاتی، شیخ اسماعیل: اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه. صص ۵۳۲ و ۵۱۳.

۶۱۶- تلگراف میرزای شیرازی به ناصرالدین شاه (۲۷ شهر ذیحجه ۱۳۰۸ قمری) برای متن آن نگاه کنید به ابراهیم صفایی: ***اسناد سیاسی دوران قاجاریه***. صص ۱۰ و ۱۱.

۶۱۷- تلگراف ناصرالدین شاه به ظل‌السلطان. گرچه تاریخ آن مشخص نیست، اما در آغاز جنجال رژی مخابره شده است. نگاه کنید به: ***اسناد سیاسی دوران قاجاریه***. ص ۱۳ و ۱۴، ناصرالدین شاه در دستخطی به امین السلطان درباره‌ی آخوندها و مسئله‌ی رژی چنین نوشته بود، که کار به جایی رسیده است که «... هر آخوند شپشوی گوشه مدرسه را که احدی اسمش را نمیدانست، حالا مشیر و مشار رعیت ببینم، آیا در این صورت نباید یک فکر دیگری کرد یا باید کرد؟ به اعتقاد من البته باید تدبیری کرد که از این مخمصه‌ها خلاص شد... .» همان مأخذ، ص ۲۸.

۶۱۸- نائینی، محمدحسین: ***تنبیه الامة و تنزیه الملة***. ص ۱۴.

۶۱۹- تبریزی، محمدحسین بن علی‌اکبر: کشف‌المراد من‌المشروطه و الاستبداد. مندرج در ***رسائل مشروطیت*** صص ۱۲۲ و ۱۳۴.

۶۲۰- [اصفهانی، میرزا علی]: کتاب ***تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل***. ۱۳۲۶ قمری. نگاه کنید به صص ۱۰ و ۱۱ و ۱۷ و ۲۳ و ۲۷ و ۲۸ و ۳۴.

۶۲۱ تا ۶۲۳- نجفی مرندی، شیخ ابوالحسن: دلائل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکمات‌القرآن. در ***رسائل مشروطیت***. به ترتیب نگاه کنید به صفحات ۲۵۵، ۲۲۳، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶.

۶۲۴- کرمانی، مجدالاسلام: ***تاریخ انحطاط مجلس***. صص ۲۸۴ و ۲۸۵.

۶۲۵- از جمله نگاه کنید به ***انقلاب مشروطیت و ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی آن***. به قلم «م.پ. پاولویچ»، «و. تریا»، «س. ایرانسکی.» ترجمه م. هوشیار. انتشارات رودکی. ۱۳۳۷. نیز فریدون آدمیت: ***فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران***. چاپ سوم. ۱۳۶۳، تهران. انتشارات پیام. نیز شاپور رواسانی: ***نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در***

ایران. چاپ اول. تهران. ۱۳۶۳ نشر چاپخش. نیز عبدالصمد کامبخش: ***نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران***. از انتشارات حزب توده ایران. ۱۹۷۲ میلادی. نیز عبدالحسین آگاهی: «دوران نفوذ اولیه اندیشه‌های مارکسیستی در ایران.» مجله **دنیا**. سال سوم. دوره دوم. شماره ۴. زمستان ۱۳۴۱. از انتشارات حزب توده ایران.

۶۲۶ـ کامبخش، عبدالصمد: ***نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران***. صص ۱۳ و ۱۴ و نگاه کنید به ***نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و...*** صص ۵۵ و ۵۶.

۶۲۷ـ این دستورنامه که حاوی ۱۴ ماده است، نخستین بار به همت «ن. ک. به لوا» معرفی گردید. برای ترجمه‌ی فارسی آن نگاه کنید به: ***نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران***. بخش ضمائم صص ۳۱۷، ۳۱۸ و ۳۱۹. نیز نگاه کنید به عبدالصمد کامبخش: ***نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران***. صص ۲۰ و ۲۱.

۶۲۸ تا ۶۳۱ـ مجله‌ی ***یادگار***، شماره پنجم، سال سوم. صص ۶۸ تا ۷۲. آدمیت در کتاب ***فکر دموکراسی در نهضت مشروطیت ایران***، (ص ۲۱) با نقل مطلبی از رابینو می‌نویسد که رابینو می‌گوید: فرقه‌ی اجتماعیون عامیون رشت «دو مجمع دارد، یکی علنی و دیگر مجمع سری با قانونهای سخت»، و در حاشیه‌ی این نوشته می‌افزاید «وجود مجمع علنی در یادداشتهای رابینو ذکر شده. همچنین به مأخذ گزارش رسمی او، در کتاب آبی نشر گردیده و "ویکتور برار" هم از همین مأخذ در کتاب خود (انقلاب ایران) نقل کرده است»، آن گاه در متن کتاب چنین می‌نویسد: «وجود مجلس علنی صحیح به نظر نمی‌آید. در تمام تشکیلات حزبی اجتماعیون عامیون و نظامنامهٔ آن، هیچ کجا ذکری از مجمع علنی نرفته. تصور میرود منظور از مجمع علنی، محفل نطق و خطابه‌مانندی باشد که عموم اهالی بتوانند در آن حاضر گردند.» نگاه کنید به همان کتاب ***فکر دموکراسی***، به همان صفحه و حاشیه‌ی شماره‌ی یک. آدمیت «عمومی» را در نوشته‌ی رابینو، به «علنی» تعبیر کرده و بازگردانده است، اما هم در یادداشت‌های رابینو، نسخه‌ی عکسی، چاپ محمد روشن که مورد استنادِ آدمیت قرار گرفته است و هم در چاپ حروفی همین کتاب که بعد از انقلاب منتشر شده است، از مجلس عمومی سخن گفته شده است. در دست‌نوشته‌ی یادداشت‌های رابینو، در همان عبارتی که مورد استناد آدمیت قرار گرفته است، به‌طور واضح و آشکار آمده است که «فدائی‌ها دو مجلس دارند، یکی عمومی و در انظار

مردم گفتگو میکنند و هرکه میخواهد می‌تواند در آنجا حاضر شود و یکی مخفی که دیگر دارای قانونهای سخت است...» نگاه کنید به: *مشروطه گیلان، از یادداشتهای رابینو*، به‌انضمام وقایع مشهد. به‌کوشش محمد روشن. چاپ ۱۳۵۲ شمسی. ناشر: کتابفروشی طاعتی رشت. ص ۱۰۲. نیز نگاه کنید به چاپ حروفی آن. چاپ سال ۱۳۶۸. با عنوان: *مشروطه گیلان ـ آشوب آخر زمان*. ص ۶۵. حوزه‌ی عمومی و خصوصی یا مجلس عمومی و خصوصی، در تشکیلات اجتماعیون عامیون و مجاهدین، رسمیت داشت و در اسناد مختلف به آن اشاره و تصریح شده است. ازجمله حیدرخان، در شرح حال خود می‌گوید: «زمان انتخاب وکلا رسید... یک حوزه غیرمنظمی که از خوبانِ اهل بازار تشکیل داده شده بود که مواقع لازمه، بالضروره جمع شده و شور می‌نمودند. سعی کردیم که آنها را تحت یک اصولی آورده، منظم نمائیم و به آن نقشه موفق شده، دو قسم حوزه تشکیل شد، یکی حوزه خصوصی که عبارت از هفت نفر بود، دیگری حوزه عمومی که اشخاص زیاد از خوبان اهل بازار، در آن عضویت داشتند. وکلا انتخاب شدند، رفته رفته انجمنها تشکیل شدند که تمام ترتیبات سابقه ما بهم خورده، و هرکس در انجمنی عضویت پیدا کرده، حوزه عمومی ما از هم پاشید، پس از آن من ماندم و همان هفت نفرِ حوزه خصوصی که با فرقه اجتماعیون عامیون کارگری روسیه نیز رابطه داشتیم.» نگاه کنید به مجله‌ی *یادگار*. سال سوم. شماره‌ی پنجم. ص ۷۰. در نظامنامه‌ی شعبه‌ی ایرانی جمعیت مجاهدین، متشکله در مشهد در ماه شعبان ۱۳۲۵ قمری، درباره‌ی مجلس خصوصی و عمومی، این‌گونه سخن گفته شده است: «شعب دارای دو مجلس یک خصوصی و دیگری عمومی هستند. راجع به مجلس خصوصی: ۱ـ اعضاء دائمی این مجلس باید حداقل ۷ و حداکثر ۱۱ نفر باشند. ۲ـ مجلس مزبور باید چنان سری باشد که هیچکس، حتی مجاهدین نتوانند جز از طریق مجلس عمومی با آن مربوط شوند. اعضاء مجلس عمومی حق کشف مجلس خصوصی را ندارند.» نگاه کنید به مجله‌ی *دنیا*. دوره‌ی دوم. سال چهارم. شماره‌ی سوم. ۱۳۴۲. صفحه‌ی ۹۱ و نیز ۹۲ و ۹۳؛ و درباره‌ی مجلس عمومی در همان نظامنامه و در همان مأخذ ص ۹۲ آمده است: «مجلس عمومی حق ارتباط با کمیته مرکزی و یا شعب دیگر را ندارد. باید کلیه اعضا را به گروه‌های ۲۵ نفری تقسیم کند و برای هریک از گروه‌ها یک رئیس تعیین نماید... مجلس عمومی باید ناطقینی تربیت کند که موظفند ماهی یک دفعه، اعضاء نواحی را توسط رؤسا جمع کرده، تعلیم دهند. مجلس عمومی باید در رسیدگی به امور و شکایات کمک کند. کمیسیون مخصوصی برای این کار انتخاب

می‌شود. غیر از مأمورین ارتباط، اعضاء مجلس باید سری بمانند.»

۶۳۲ـ کامبخش، عبدالصمد: **نظری به جنبش کارگری وکمونیستی در ایران.** صص ۲۰ و ۲۱. نیز نگاه کنید بـه **نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران.** بخش ضمائم. صص ۳۱۷ تا ۳۱۹.

۶۳۳ و ۶۳۴ـ نگاه کنید به متن ناتمام این مرامنامه در بخش ضمائم **نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران.** ص ۳۲۰ و ۳۲۱.

۶۳۵ و ۶۳۶ـ مرامنامه‌ی جمعیت «مجاهدین» (۱۵ شعبان ۱۳۲۵ / ۱۰ سپتامبر ۱۹۰۷) **دنیا** سال چهارم، دوره‌ی دوم، شماره‌ی سوم. ۱۳۴۲. متن این مرامنامه و نظامنامه‌ی شعبه ایرانی جمعیت مجاهدین متشکله در مشهد را عبدالصمد کامبخش از روسی به فارسی برگردانده است.

۶۳۷ـ این نوع توجیهات شرعی و تقلیل‌دادن‌های نامعقول را در نوشته‌های فرقه‌ی دموکرات ایران هم به‌وضوح می‌توان دید. آدمیت درباره‌ی آن می‌نویسد: «می‌بینیم حزبی با مشرب دموکراسی اجتماعی در پی توجیه شرعی مسلک خود برمی‌آید، به اخبار و احادیث تکیه می‌جوید. و بالاخره اعلام می‌کند: اساس مسلک فرقه دموکرات "موافق روح مساوات اسلامی است". به‌علاوه از آنجا که فعالیت سیاسیش ستیزگی طبقه حاکم و ملاکان و توانگران را برانگیخته بود... تأویل‌های ناموجهی را روا می‌دارد. یکجا گوید: "اینکه گفته میشود این فرقه حامی رنجبر و ضعفا است، مقصود این نیست که بر ضد ثروت و غنا یا اغنیا است. بلکه مقصود... این است که حقوق از دست رفته ضعفا را باز ستاند و رنجبر را از فشار بندگی مقتدرین و ذلت خلاص نماید. نه اینکه اغنیا را فقیر کند، بلکه ضعفا را هم به ثروت و غنا و راحت برساند". جای دیگری می‌آورد...» نگاه کنید به **فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران.** ص ۱۱۸. آن توجیهات شرعی به‌گفته آدمیت در رساله‌ی «اصول دموکراسی» به قلم «یک نفر دموکرات» آمده است (همان مأخذ ص ۱۱۷).

۶۳۸ـ [ترجمه] نامه آرشاویر چلنگریان به کارل کائوتسکی (مورخ ۱۶ ژوییه ۱۹۰۸ میلادی) نگاه کنید بـه: **نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران.** صص ۳۳۱ تا ۳۳۳.

۶۳۹ـ [ترجمه] نامه‌ی کارل کائوتسکی بـه آرشاویر چلنگریان(اول اوت ۱۹۰۸). نگاه کنید بـه **نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران.** صص ۳۳۳ و ۳۳۴. شاپور رواسانی درباره‌ی این دو نامه می‌نویسد: «نامه چلنگران به کائوتسکی و پاسخ کائوتسکی به چلنگران برای اولین‌بار

از طرف نگارنده به دست آمد. از نامه کائوتسکی که در مجله مخفی بوربا (تفلیس ۱۹۰۸) انتشار یافته بود، نسخه‌ای در اختیار انستیتوی بین‌المللی تاریخ اجتماعی در آمستردام گذاشته شد...» همان کتاب ص ۳۳۵.

۶۴۰ـ نگاه کنید به عبدالصمد کامبخش: ***نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران***. ص ۲۳.

۶۴۱ـ صورت جلسه‌ی ۱۶ اکتبر ۱۹۰۸ در تبریز. برای ترجمه‌ی کامل متن آن نگاه کنید به: ***نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران***. صص ۱۰۱ تا ۱۰۵.

۶۴۲ـ نگاه کنید به ***نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران***. ص ۲۴. هم در متن آلمانی و هم در متن ترجمه‌ی فارسیِ آن در ***نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران*** به جای کادر، کارگر آمده است.

۶۴۳ و ۶۴۴ـ نامه‌ی تیگران درویش به پلخانف (۱۲ آذر ۱۲۸۷ شمسی ـ ۳ دسامبر ۱۹۰۸ میلادی) نگاه کنید به: ***نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران***. ص ۱۰۸. نیز برای نامه‌ی واسو به پلخانف (۱۹ نوامبر ۱۹۰۸) نگاه کنید به: همان مأخذ صص ۱۰۶ و ۱۰۷.

۶۴۵ـ برای مشخصات کتاب‌شناسی مقاله‌ی تیگران درویش و ترجمه‌ی بخش‌هایی از آن نگاه کنید به: نهضت ***میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران***. صص ۱۱۰ و ۲۸۶.

۶۴۶ـ نظامنامه‌ی شعبه ایرانی جمعیت مجاهدین متشکله در مشهد. ***دنیا***. سال چهارم دوره دوم. شماره سوم ۱۳۴۲. ص ۸۹. تاریخی که در پایان «مرامنامه»ی این جمعیت آمده، ۱۵ شعبان ۱۳۲۵ قمری، (۱۰ سپتامبر ۱۹۰۷) است. اما بر اساس تقویم میلادی رایج، دهم سپتامبر ۱۹۰۷، مطابق است با اول شعبان ۱۳۲۵ قمری و نه پانزدهم شعبان آن سال. علت این اختلاف در تاریخ، به برکت دقت و دانش دوست ارجمند ناصر مجد، بر من روشن شده است و چون موضوع این اختلاف در تاریخ، در تحقیقات این دوره اهمیت بسیار دارد، خلاصه‌ی یادداشت آقای مجد را که با استناد به منابع و مآخذ متعدد نوشته شده است، در این جا می‌آورم:

تا پیش از سال ۱۵۸۲ میلادی، گاه‌شماریِ مسیحی، «ژولیَن» نام داشت. در سال ۱۵۸۲ میلادی به‌فرمان پاپ گرگوری سیزدهم، تقوم میلادی را اصلاح کردند و ۱۰ روز را از تقویم حذف و پنجم اکتبر ۱۵۸۲ رابه پانزدهم اکتبر تبدیل کردند. انگلیس در سال ۱۷۵۲، تقویم گرگوری را پذیرفت و سوم تا سیزدهم سپتامبر

۱۷۵۲ را پاکسازی کرد. روسیه در سال ۱۹۱۸ تقویم گرگوری را پذیرفت و چون تا آن موقع ۱۳ روز بین تقویم ژولیَن و تقویم گرگوری فاصله پیدا شده بود، اول فوریه‌ی ۱۹۱۸، به چهاردهم فوریه تبدیل شد. بنابراین تاریخ ۱۰ سپتامبر ۱۹۰۷ که در پایان مرامنامه‌ی جمعیت مجاهدین با ۱۵ شعبان ۱۳۲۵ قمری تطابق یافته است، تاریخ ژولیَن است و نه گرگورین. این که به‌جای ۱۳ روز اختلاف، ۱۴ روز اختلاف مشاهده می‌شود، احتمالاً مربوط است به رویت ماه در تقویم قمری. به عبارت دیگر در آن سال، طبق تقویمی که از پیش تنظیم یافته بوده است، ۱۰ سپتامبر ۱۹۰۷ (ژولیَن) می‌بایست با ۱۴ شعبان انطباق یابد. اما در عمل، ماه، یک روز زودتر رویت شده و پانزدهم شعبان با دهم سپتامبر مطابق شده است. فرانسه، ایتالیا، اسپانیا، پرتقال، بلژیک در سال ۱۵۸۲، آلمان در ۱۷۷۶، مصر در ۱۸۷۵، ترکیه در ۱۹۲۶، تقویم گرگوریَن را پذیرفته‌اند. بنابراین در استناد به اسناد و مکاتباتی که پیش از این سال‌ها، در این کشورها، در ارتباط با ایران نوشته شده‌اند، باید این اختلاف در تاریخ را در نظر داشت.

۶۴۷ـ آدمیت، فریدون: ***فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران***. ص ۱۸.

۶۴۸ـ مجله‌ی **یادگار** سال سوم. شماره پنجم. ص ۷۰.

۶۴۹ـ عبدالصمد کامبخش معتقد است که این گروه‌های اجتماعیون عامیون که به‌طور پراکنده فعالیت داشتند از وجود یکدیگر اطلاع نداشتند. نگاه کنید به: ***نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران***. صص ۱۸ و ۱۹ و ۲۵.

۶۵۰ـ ***انقلاب مشروطیت ایران و ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی آن***. ص ۳۴. فریدون آدمیت درباره‌ی ترجمه‌ی فارسی این بیانیه می‌نویسد: «... در متن اصل فارسی بی‌گمان اصطلاح "اجتماعیون عامیون" را به کار برده بودند نه "سوسیال دموکرات" که مردم با آن ناآشنا بودند. دیگر اینکه لفظ "توده خلق" که در متن آمده، در آن زمان بهیچوجه مصطلح نبوده است...» نگاه کنید به ***فکر دموکراسی اجتماعی***. ص ۲۷.

۶۵۱ـ برای متن اعلان «حزب انجمن اجتماعیون» نگاه کنید به: ***واقعات اتفاقیه در روزگار***. جلد اول. صص ۱۷۹ و ۱۸۰.

۶۵۲ـ ***صور اسرافیل***. شماره‌ی ۵ (۱۵ جمادی‌الاولی ۱۲۲۵ قمری) ص ۶.

۶۵۳ـ مجله‌ی **یادگار**، سال سوم، شماره‌ی چهارم. صص ۵۰ و ۵۱.

۶۵۴ تا ۶۵۶ـ نگاه کنید به نظامنامه و مرامنامه جمعیت مجاهدین، متشکله در

مشهد. **دنیا**. سال چهارم. دوره‌ی دوم. شماره‌ی سوم. صص ۸۸ تا ۹۹.

۶۵۷- مجله‌ی **یادگار**. سال سوم. شماره‌ی ششم و هفتم. ص ۱۴۹.

۶۵۸- بیان‌نامه‌ی کمیته‌ی مجازات در مورد قتل متین‌السلطنه و میرزا اسماعیل رئیس انبار غله. نگاه کنید به: تبریزی، جواد: ***اسرار تاریخی کمیته مجازات***. چاپ دوم. تهران. ۱۳۶۲. انتشارات فردوسی. صص ۳۸ تا ۴۲. برای جزئیات شرح حال او نگاه کنید به: مجله‌ی **یادگار**. سال سوم. شماره‌ی هشتم. صص ۴۵ تا ۴۷.

۶۵۹- مجله‌ی **یادگار**، سال سوم. شماره‌ی هشتم. ص ۵۱.

۶۶۰- آدمیت، فریدون: ***فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران***. ص ۱۰۷.

۶۶۱ و ۶۶۲- آقا میرجواد برادر تقی‌زاده، گزارش کار این میتینگ را در نامه‌ای به تاریخ ۲۲ شوال ۱۳۲۶ قمری به تقی‌زاده نوشته است. نگاه کنید به ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت***. صص ۴۰۲ و ۴۰۳. در بخشی از این نامه آمده است که یکی از ناطقان «فرنگی» بود. که «با شدت تمام نطق کرد و آنهم به این مضمون که اولاً من از طرف تمام فرانسویان نطق میکنم، و ما اوائل همچو خیال می‌کردیم که اسلام ضد است با آزادی. اما حالا به ما ثابت شده که آزادی و حریت عین دین اسلام است...»

۶۶۳- آدمیت، فریدون: ***فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران***. ص ۷۳.

۶۶۴- رابینو، ه. ل.: ***مشروطه گیلان***. به کوشش محمد روشن. چاپ اول. (چاپ حروفی با اضافات). رشت. ۱۳۶۸. انتشارات طاعتی. صص ۱۷ و ۱۸.

۶۶۵- احسان طبری به همین شیوه‌ی اغراق آمیز می‌نویسد: «... در پیدایش و بسط پایداری تبریز و آذربایجان، سوسیال دموکراتهای قفقاز و سازمان "همت" در باکو... نقش بزرگی خواه از جهت تعلیم سیاسی و تئوریک، خواه از جهت آموزش سازمانی و نظامی، خواه از جهت رساندن اسلحه و خواه از جهت اعزام داوطلبان رزمجو، ایفا کردند. مردم ایران جاویدان سپاسگزار این یاوری واقعاً انترناسیونالیستی هستند که در این دوران و دورانهای بعد لنین، الهام‌بخش آن بود.» نگاه کنید به: ***جامعه ایران در دوران رضاشاه***. ص ۲۱.

۶۶۶- نامه‌ای از شعبه‌ی کمیته ستار در قزوین در دست است که مهر «شعبه کمیته ستار قزوین، اجتماعیون عامیون ایرانیان» را دارد. نگاه کنید به ***اوراق تازه‌یاب مشروطیت***. ص ۳۵۰ و ضمیمه صفحه ۳۶۶.

۶۶۷ و ۶۶۸- دیوسالار علی (سالار فاتح). ***فتح تهران و اردوی برق***، بخشی از

تاریخ مشروطیت. صص ۵۵ و ۱۳۶.

۶۶۹ـ برای بخشی از متن این «انتباه‌نامه» نگاه کنید به مقاله‌ی عبدالحسین آگاهی با عنوان: «دوران اولیه نفوذ اندیشه‌های مارکسیستی در ایران»، مجله‌ی **دنیا**. سال سوم. دوره‌ی دوم. شماره‌ی چهارم. زمستان ۱۳۴۱ ص ۵۶. با آن که شعبات اجتماعیون عامیون در همان انتباه‌نامه رسماً منحل شده بودند، اما ظاهراً تا سال‌های بعد، وابستگان به اجتماعیون عامیون در ایران فعالیت تشکیلاتی داشته‌اند. در یکی از گزارش‌های اداره‌ی تأمینات نظمیه‌ی آذربایجان به‌تاریخ ۱۲ شهریور ۱۳۰۴ شمسی آمده است: «... از خانه عبدالله خان مدیر اطاق مراسلات، یک جلد مرام و نظامنامه (اجتماعیون) که اخیراً در تحت مدیریت میرزا علی اصغرخان سرتیپ‌زاده تشکیل یافته کشف، درنتیجه تحقیقات معلوم گردید که عبدالله خان و اسکندرانی نیز داخل فرقه اجتماعیون میباشند.» برای متن این گزارش نگاه کنید به کاوه بیات: ***فعالیتهای کمونیستی در دوره رضاشاه*** (۱۳۱۰-۱۳۰۰) چاپ اول. تهران. ۱۳۷۰ ناشر: سازمان اسناد ملی ایران با همکاری انتشارات پروین. ص ۳۰.

۶۷۰ و ۶۷۱ـ بهار، محمدتقی (ملک‌الشعراء): ***تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران***، انقراض قاجاریه. جلد اول. چاپ چهارم. ۱۳۷۱. ناشر: انتشارات امیرکبیر. صص ۸ تا ۱۰.

۶۷۲ـ من در طی سال‌ها، یادداشت‌های بسیاری درباره‌ی تقی‌زاده، زندگی و اندیشه‌ی او گرد آورده‌ام. اگر روزگار بر سر مهر باشد ممکن است حاصل این یادداشت‌ها و تأملاتم را به‌صورت کتابی جداگانه ــ یک تک‌نگاری ــ منتشر کنم.

۶۷۳ـ برای متن آن نوشته «در تشریح مشروطیت» نگاه کنید به: محمد مهدی شریف کاشانی: ***واقعات اتفاقیه در روزگار***. جلد اول. صص ۲۵۱ و ۲۵۶. نیز نگاه کنید به: ***رسائل مشروطیت***. صص ۴۸۵ و ۴۸۶.

۶۷۴ـ در مورد این نظریه و درباره‌ی چگونگی شکل‌گیری «ملت»، نگاه کنید به مقاله‌ی ارزشمندی که در زیر مشخصات آن را به دست می‌دهم:

Nodia Ghia: "Nationhood and Self Recollection", The Salisbury Review, Volume 10. Number 2, December 1991. London pp: 4-9.

۶۷۵ـ بر این فهرست، خواست‌های بسیار دیگری هم می‌توان افزود.

۶۷۶ـ پس جای شگفتی نیست که آیت‌الله نائینی برجسته‌ترین نظریه‌پرداز «مشروطه ایرانی» که کتاب ***تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملة*** او مهم‌ترین کتابی است که در آن دوره، در توجیه شرعی مشروطیت نوشته شده است، از حامیان سردار سپه و رضاشاه

بعدی شود. نائینی تا پایان عمر مناسبات دوستانه‌ای با رضاشاه داشته است. نگاه کنید به عبدالهادی حائری: *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*. چاپ دوم. ۱۳۶۴. انتشارات امیرکبیر. بخش «زندگینامه نائینی.» صص ۱۸۶ تا ۱۹۴.

۶۷۷- بهار در ۱۲۹۸ شمسی، قصیده‌ای در ستایش وثوق‌الدوله سرود و در آن، از نهضت جنگل به «دولت دزدان جنگل» یاد کرد... ابیاتی از آن قصیده را نقل می‌کنم:

شد به اقبال شهنشه، ختم کار جنگلی — جنگل از خلخال و طارم امن شد تا انزلی
دولت دزدان جنگل سخت مستعجل فتاد — دولت دزدی بلی باشد بدین مستعجلی
بهر یغمای ولایت خواب‌ها دیدند ژرف — آن یکی طهماسب شه شد آن‌دگر نادرقلی

...

سارق و قاتل ز هر سو گرد شد برگردشان — زین قبل انبوه شد جیشی بدین مستکملی
از خیالی بود یکسر جنگشان و صلحشان — جنگشان از تیره‌رایی، صلحشان از غافلی
هدیه‌ها دادند و رشوت‌ها به طماعان ری — تا بر آشوبند مردم را به صد حیلت، ولی
زودتر ز اندیشهٔ این روزگار آشفتگان — روزگار آشفت بر نابخردانِ جنگلی

...

دیوان اشعار، جلد اول. چاپ چهارم. ۱۳۵۸. ناشر: امیرکبیر صص ۳۳۱ و ۳۳۲. این قصیده، در متن تجدید چاپ شده‌ی دیوان بهار، ویراسته‌ی مهرداد بهار، که چند سال پیش منتشر شده است، حذف گردید و هیچ اشاره‌ای هم به این «حذف» نشد.

۶۷۸- بهار، محمدتقی (ملک‌الشعراء): *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران* و انقراض قاجاریه. جلد اول. مقدمه‌ی کتاب، صص ح و ط.

نمایه

آ

الف

ک

گ

ل

م

ن

دکتر ماشاءالله آجودانی مؤسس کتابخانهٔ ایرانیان شده است و مشعل فرهنگی فارسی زبانی را روشن نگاه داشته است. کتابش در بارهٔ مشروطیت، از امهات آثاری است که باید قدر دانست و بر صدر نشانید.

ایرج افشار
بخارا، شماره ۲۴ خرداد - تیر ۸۱

❋ ❋ ❋

من هیچ کتابی را نمی‌شناسم که مانند این کتاب مشکل عمیق و اساسی ایران را در دوران معاصر برای پیشرفت علمی و صنعتی و اقتصادی به درستی آشکار کرده باشد و تباین اصول تمدن غربی را با عادات ذهنی و آیینهای سنّتی ما به دست داده باشد.
اگر امروز بخواهم یک کتاب فارسی را در بارهٔ تاریخ مشروطیت مقدم بر سایر کتب توصیه کنم همین کتاب مشروطهٔ ایرانی دکتر آجودانی‌ست که آن را بیش از هر کتاب دیگری روشنگر کیفیت شکل گرفتن این مشروطه و آب و هوای خاص آن و شامل سیری در آثار اصیل دوران جنبش مشروطه و پیشینهٔ آن می‌دانم.

احسان یارشاطر
ایرانشناسی، سال دهم، شماره یک، بهار ۷۷

❋ ❋ ❋

کتاب دکتر ماشاءاللّه آجودانی حاصل پژوهش‌های بسیار پر اهمیتی است که پس از دهه‌ها که از انتشار نوشته‌های فریدون آدمیت در بارهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران می‌گذرد، دریچهٔ نویی به گسترهٔ اندیشهٔ تجدّد خواهی ایرانیان باز کرده و پرتوی بر برخی از زوایای ناشناختهٔ آن افکنده است.
نخستین ویژگی این کتاب رویکرد روش شناختی نویسندهٔ آن است که آن را از این حیث از دیگر نوشته‌های مربوط به اندیشهٔ مشروطه و تجدد خواهی ایرانیان متمایز می‌کند.

جواد طباطبایی
ایران نامه، سال شانزدهم، شماره یک، زمستان ۷۶



نشراختران

۶۲۰۰ تومان

